Tratado del primer principio

Duns SCOTO

LOS GRANDES PENSADORES

Duns Scoto

Tratado del primer principio

sarpe

Dirección: R.B.A. Proyectos Editoriales, S. A.

Título original: Tractatus de primo rerum omnium principio.
Traducción: Alfonso Castaño Piñán.
© Por la presente edición: SARPE, 1985.
Pedro Teixeira, 8. 28020 Madrid.
Traducción cedida por Aguilar, S. A. de Ediciones.

Depósito legal: M-783-1985.
ISBN: 84-7291-746-0 (tomo 71.°).
ISBN: 84-7291-559-X (obra completa).
Printed in Spain - Impreso en España.
Imprime: Altamira, S. A.

Duns Scoto

1266 Nace Juan Duns Scoto en el condado de Roxburgh, cerca de Maxton-on-Tweed. Tanto el año de su nacimiento como el lugar son discutibles; algunos autores afirman que nació en Duns, en el condado de Berwick. Sus padres parecen haber sido miembros de una acaudalada e importante familia escocesa.

1274 En Fossanuova, repentinamente, muere Tomás de Aquino, cuyas ideas jugarían un papel preponderante en la vida y en el pensamiento de Juan Duns Scoto. Según muchos, Scoto representa para el tomismo lo que Immanuel Kant significó para el pensamiento de Leibniz.

1277 Duns Scoto ingresa como novicio en el convento franciscano de Dumfries, donde cursa —al parecer de una manera muy brillante— sus primeros estudios. En las órdenes de la época se cursaba el latín desde los primeros años, así como algunas lenguas vivas, especialmente el italiano, el francés y el alemán.

1281 Toma los hábitos franciscanos y la orden decide dedicarlo al estudio, dadas sus ya probadas condiciones intelectuales. Aunque se desconoce mucho de este período de la vida de Duns Scoto, se sabe que, en los años posteriores, cursó estudios en Cambridge y posteriormente en Oxford, donde recibió la influencia del pensamiento agusti-

niano y la del rigor realista, que por entonces imperaba en esa universidad. Entre sus maestros en la escuela de Bridlington se cuenta, entre otros, Guillermo de Ware.

1291 Terminados sus estudios, se ordena sacerdote en Northampton. Según las investigaciones realizadas por los padres franciscanos desde mediados del siglo XX, Duns Scoto redactó sus primeros escritos teológicos en la etapa que siguió inmediatamente a su ordenación sacerdotal.

1293 Por indicación de su orden, Duns Scoto se traslada a París para perfeccionar sus conocimientos teológicos. En la capital francesa estudia nuevamente con Guillermo de Ware y con Gonzalo de Balboa. Además de teología, estudia allí las obras de Aristóteles y Platón, y todo el pensamiento griego de la antigüedad.

1296 Vuelve a Inglaterra y comienza a enseñar, primero en Cambridge y luego en Oxford. Allí redacta los comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Esta obra, conocida luego como el *Opus oxoniense,* es una de las cumbres del pensamiento escolástico y parece haber dado una fama continental a su joven autor. Duns Scoto titula a esos escritos *Ordinatio prima.*

1301 Siempre por indicación de sus superiores franciscanos, abandona sus cátedras y vuelve a París. Allí escribe un nuevo conjunto de comentarios a las *Sentencias,* titulado *Reportata parisiensia.* Por otra parte, sus discípulos elaboran, con los apuntes tomados en clase, un nuevo opúsculo. La tarea de decidir cuáles textos pertenecen efecti-

vamente a Duns Scoto se ha revelado ardua, de manera muy especial en esta etapa.

1302 El papa Bonifacio VIII reacciona contra las provocaciones de Felipe el Hermoso (*Ausculta fili*, dic. 1301) y convoca un concilio para excomulgarlo. Los hombres de Felipe y de Colonna detienen al papa en Anagni, pero la población de la ciudad se rebela contra el ejército y libera a Bonifacio VIII. Duns Scoto, que toma partido a favor del papa, es expulsado de Francia y regresa a Oxford.

1304 Clarificada la situación política, Duns Scoto regresa a París, donde poco después recibe el título de doctor en teología. Su fama era ya inmensa en toda Europa.

1305 Según las investigaciones actuales, en este año regresa a su cátedra en Oxford, y allí compone, entre otras obras, *De primo principio* y *Quaestiones in methaphysicam*. Vuelve a explicar allí las *Sentencias* y sus alumnos componen un opúsculo con sus clases.

1306 Vuelve nuevamente a la Universidad de París a enseñar teología.

1307 La orden de los franciscanos decide enviarlo a Colonia, a fin de expandir el ámbito de la lucha contra el averroísmo.

1308 Muere en Colonia, después de una breve enfermedad, el 8 de noviembre.

Tratado del primer principio

Dios no tiene causa; El es la causa. Para Juan Duns Scoto la idea de Dios no es un dato que se imponga de manera inmediata a la conciencia. Es, por el contrario, una verdad que debe ser demostrada. Las pruebas que de esa existencia aportan los tradicionales argumentos teológicos dejan insatisfecho al teólogo escocés.

Duns Scoto adopta, en su intento de demostrar la existencia de Dios, un procedimiento riguroso y preciso, que le hace digno del título de *doctor sutil:* admite que esa demostración es, al mismo tiempo, una justificación y una legitimación de toda teología posible. Así, indica que el hombre, como ser que actúa de acuerdo a sus conocimientos, necesita de manera indispensable saber cuál es el fin al que tiende y los medios con que cuenta para alcanzarlo. El creyente tiene como objetivo de su vida el conocer a Dios, pero no el conocerlo de la manera superficial con que se conocen las realidades puramente tangibles, sino abarcarlo en su realidad suprasensible, «verlo cara a cara». Para esta finalidad se abren dos caminos: afirmar que la existencia de Dios es real, pero no puede ser demostrada por la razón, si no es con ayuda de la revelación, o aceptar el postulado de que el Primer Motor del universo no es sólo un concepto probable, sino necesario para que el propio

pensamiento no entre en contradicción consigo mismo y se destruya.

En cuatro densos capítulos, Duns Scoto desarrolla una verdadera teoría del conocimiento que, paradójicamente (aunque la paradoja sea más aparente que real), se funda en la revelación. Duns Scoto admite, con Aristóteles, que el ámbito del saber humano es el de «la cosa dada a los sentidos», el de las abstracciones que la inteligencia realiza a partir de los datos sensibles. El filósofo escocés agrega, sin embargo, que el intelecto humano llega a algo más: es capaz de la intuición intelectual, una intuición que abarca tanto la propia naturaleza humana como la de Dios. Ese es el papel del cristianismo: el de la *buena nueva* que, desde fuera de la historia del pensamiento, proporciona a los hombres la posibilidad de buscar y encontrar a Dios más allá de toda experiencia sensible (y por lo tanto contingente).

Duns Scoto acepta también el principio de la causalidad eficiente, pero reprocha al tomismo plegarse ante este principio sin ninguna objeción crítica. El Primer Motor tomista, dice, es el principio inmóvil de todo el movimiento que registran nuestros sentidos; la dificultad consiste no tanto en demostrar que ese Motor existe, una tarea al alcance de la física, sino en probar que es el primero, y ésta es una empresa que sólo puede realizar la metafísica. Por patente que sea el movimiento, no deja de ser un puro dato sensible y contingente. La metafísica no se contenta con comprobar el efecto: quiere abarcar también su origen, la causa.

«Dios es tal que, al ser pensado, no se puede pen-

sar algo más grande», reza la célebre definición acuñada por san Anselmo. Duns Scoto parte de esta definición para llegar a conclusiones más radicales y la escribe así: «Dios es tal que, al ser pensado, no se puede pensar algo más grande sin contradecirse». Y agrega: «Es evidente que faltaba añadir *sin contradecirse,* porque de todo pensamiento que incluye una contradicción se afirma que no es tal pensamiento».

Así, el filósofo escocés abre el camino para establecer una de las grandes singularidades de la esencia divina: su infinitud, contrapuesta a la finitud de todo lo creado. Tal infinitud es inteligible, pero no a través de una comprensión exclusivamente racional.

En el *Tratado del Primer Principio,* Juan Duns Scoto define un problema capital de la teología y de la filosofía: el de las esencias. Este concepto, el de la *natura tantum,* la naturaleza en estado puro (antes de que intervenga en ella el espíritu humano), se expone a través de un ejemplo clásico: la esencia del caballo permanece ajena a los caballos en particular (que son los únicos que existen) tanto como a la idea general de caballo, elaborada por el espíritu humano; entre esa singularidad y esa universalidad, la esencia del caballo permanece indeterminada. A través de la experiencia sensible, el hombre puede aprehender esas esencias, esas indeterminaciones. Pero no hay experiencia alguna que le permita conocer la esencia del ser divino. Sin embargo, a pesar de esa indeterminación, la naturaleza del ser es unívoca, y esto permite ya un primer acercamiento entre el hombre y Dios. El hombre intuye aquello que

le falta, aquella cosa que constituye su fin y a cuya imagen y semejanza ha sido creado. Pero, al mismo tiempo, Dios escapa a las posibilidades racionales del pensamiento humano, así como una individualidad no puede ser definida por las ideas generales.

Para Duns Scoto, Dios es una voluntad infinita y omnipotente, que sin embargo no se opone a la lógica: no puede hacer que lo que ha sido no haya sido, y esto ocurre porque Dios trata a sus criaturas como entes enteramente libres. Su poder, infinito y absoluto, se detiene —por amor— ante la libertad del ser humano, su creación más perfecta.

Duns Scoto no propone pruebas o evidencias sensibles o suprasensibles sobre la divinidad; en cambio, se dedica a probar con todo rigor el carácter necesario de la divinidad.

El teólogo escocés define el saber de la siguiente manera: sólo sabemos aquello cuyas propiedades podemos demostrar. Es decir, todo conocimiento es conocimiento *a priori*, como el que el geómetra posee de las propiedades de un cuadrado. Pero las propiedades de la divinidad, su esencia, no pueden ser deducidas *a priori*; para conocer a Dios, el espíritu humano sólo puede operar *a posteriori*, estudiando y clasificando sus evidencias sensibles. Y en este punto —al que ya habían llegado los peripatéticos árabes y los neoplatónicos— Duns Scoto efectúa un salto impresionante hacia la teología pura: Dios, afirma, quiere ser inteligible, y por eso comunica su esencia a la Trinidad. Esta es la estructura de la revelación, y el trabajo del teólogo consiste en exponerla con la mayor claridad posible.

Si santo Tomás de Aquino es fundamentalmente un intelectual, Duns Scoto es más que nada un franciscano. La monumental elaboración tomista le es ajena, si no hostil: en última instancia, al teólogo escocés lo que le importa es exponer la doctrina de su orden, según la cual el hombre sólo llega a Dios mediante la fusión de las dos voluntades, es decir, en el acto supremo del amor.

En su *Tratado...*, Duns Scoto se propone ofrecer una respuesta rigurosa al enorme empuje que, a través de la doctrina tomista, mostraba en toda Europa el aristotelismo. Desde su cátedra en Oxford, el teólogo escocés se propone humillar la orgullosa actitud de los aristotélicos, para quienes toda especulación teológica es inútil, porque piensan que la razón se basta por sí sola para explicar toda la realidad, la sensible y la suprasensible.

En ese sentido, Duns Scoto es el iniciador de una posición crítica frente al monumental edificio dogmático edificado por santo Tomás de Aquino: una posición equivalente a la que Kant ocupa respecto de Leibniz en la historia de la filosofía. La larga disputa doctrinal entre franciscanos y dominicos, que supera los límites de la Edad Media y penetra largamente en la elaboración teológico-filosófica posterior, no es ajena a este hecho.

Todos los escritos de Duns Scoto están en curso de revisión, tarea a cargo de los franciscanos de Quaracchi; ellos han determinado la autenticidad del *Tratado...*, que constituye la más importante de las obras breves del teólogo escocés y uno de los textos más bellos de la metafísica occidental.

El autor en el tiempo

Antecedentes

Durante todo el siglo XIII, el agustinismo reinó en Inglaterra e hizo de la universidad de Oxford su centro de expansión. Pero, al mismo tiempo, esa universidad había posibilitado el desarrollo de las matemáticas y de las ciencias naturales, especialmente a través de Robert Grosseteste (*c.*1168-1253) y de Roger Bacon (*c.*1214-*c.*1294). Esta doble vertiente del pensamiento medieval impregnó la formación de Juan Duns Scoto; pero esa formación no fue completa hasta que, trasladado a París, el joven teólogo escocés entró en contacto con el aristotelismo.

Miembro, desde muy joven, de la orden de los padres franciscanos, Duns Scoto no renunció jamás a continuar la tradición abierta por san Anselmo (1033-1109), para quien «no anteponer la fe es una presunción, pero no apelar seguidamente a la razón es negligencia».

El redescubrimiento del pensamiento de Aristóteles era, en vida de Duns Scoto, el hecho capital de la vida intelectual europea. En ese sentido, el teólogo escocés no debe al gran filósofo griego menos que santo Tomás de Aquino. Pero, a partir de los materiales aportados por Aristóteles, Duns Scoto y santo Tomás construyeron sistemas filosófico-teológicos no sólo distintos, sino en varios aspectos directa-

mente contrapuestos. Tanto, que el antagonismo entre Duns Scoto y el tomismo, que también expresa la tradicional oposición entre franciscanos y dominicos, se convirtió en proverbial.

No menos importante en la formación intelectual de Duns Scoto es la tradición neoplatónica, a través de san Agustín. Su aspiración a construir un gran sistema crítico, contrapuesto al dogma, superior a él, proviene en gran parte del agustinismo.

Juan Duns Scoto admite de mala gana las demostraciones que, acerca de cuestiones tales como la existencia de Dios o la inmortalidad del alma, proponía la lógica aristotélica. Para el escocés, ninguna de esas pruebas —basadas en la observación de los hechos, de las experiencias sensibles— puede llegar a superar las que aportaba el viejo san Anselmo: Dios existe y, allí donde el aristotelismo se limita a hablar de «posibilidad», la teología descubre el concepto de «necesidad».

Desde sus primeros escritos (muchos de ellos descubiertos a mediados de la década de 1960 por los estudiosos franciscanos de Quaracchi, encargados de editarlos críticamente), Juan Duns Scoto lleva hasta sus últimas consecuencias la tradición agustiniana y aspira a probar que la teología constituye una «ciencia práctica»: los atributos de la divinidad no están al alcance de la especulación filosófica, pero resultan especialmente palpables para la fe.

Su época

La vida de Juan Duns Scoto aparece hoy llena de enigmas. Muchas de las obras que se le han atribuido son apócrifas y los padres franciscanos llevan décadas tratando

de precisar cuáles textos le pertenecen, cuáles fueron redactados por sus discípulos y cuáles se apartan de su doctrina y de su estilo. Pero se sabe con certeza que, durante su breve vida (que apenas alcanzó 42 años), el pensamiento de Duns Scoto —desde las cátedras que el teólogo profesó en Cambridge, en Oxford, en París y finalmente en Colonia— alcanzó una enorme difusión y una influencia considerable en toda Europa. Los títulos de *Doctor marianus, Doctor Inmaculatae Conceptionis* y *Doctor subtilis* que le otorgó la Iglesia no indican que Duns Scoto haya sido reconocido en su verdadera dimensión por todos sus contemporáneos. Por el contrario, fueron títulos ganados en un combate arduo y radical contra las doctrinas de Averroes y de Avicena, dos de los conductos a través de los cuales había llegado a Europa el pensamiento de Aristóteles. Por entonces, la autoridad del filósofo griego era indiscutible e indiscutida en todo el continente.

El tomismo encontró un terreno ya abonado entre los dominicos y —merced a la amplitud y al rigor del sistema— llegó a convertirse en una especie de síntesis del conjunto de la escolástica. A la influencia del tomismo sólo se resistieron los franciscanos, herederos del neoplatonismo agustiniano. Junto con Alejandro de Hales y san Buenaventura, Duns Scoto es el máximo representante de esa reacción antitomista. Las disputas teológico-filosóficas y la construcción de su propio sistema consumieron casi toda la vida del Doctor Sutil. Pero esto no le puso a cubierto de conflictos más terrenos. Mientras estudiaba en París, en los primeros años del siglo XIV, es-

talló el conflicto entre el papa Bonifacio VIII y el rey de Francia, Felipe el Hermoso. No hay dudas de que Duns Scoto, como la mayor parte de los miembros de su orden, tomó parte activamente a favor del pontífice. Esto valió a Duns Scoto la expulsión de Francia (algunos autores afirman que no fue formalmente expulsado, sino que el propio teólogo, por consejo de sus superiores franciscanos, decidió regresar a Londres). De todas maneras, la ausencia fue corta: un año más tarde el escocés volvía a París, para recibir oficialmente el título de doctor en teología, uno de los más prestigiosos títulos académicos de la época. A partir de entonces, y hasta su muerte en Colonia, Duns Scoto parece haber permanecido al margen de los conflictos políticos que caracterizaron su época, pero cuya trascendencia se mostró mucho menor que la de las obras del genial Doctor Sutil.

Influencia posterior

A través de la orden creada por san Francisco de Asís, el pensamiento teológico y filosófico de Juan Duns Scoto ha ejercido una influencia perdurable en el pensamiento cristiano hasta la actualidad. Entre sus principales discípulos en materia teológica destacan, entre otros, Francisco de Meyronnes, Antonio Andreas († 1320), Guillermo de Alnwick († 1332), Juan de Bassoles († 1347) y Juan de Ripa († c.1349).

Pero la impronta de Duns Scoto también ha sido notable en otras áreas del saber, y especialmente en el de la especulación filosófica. Los temas, las soluciones y los métodos elaborados por el teólogo escocés aparecen reiteradamente en sectores vitales del

pensamiento filosófico contemporáneo. El *voluntarismo* ético (opuesto radicalmente a las concepciones de santo Tomás), la afirmación de la univocidad del ser, la teoría de la distinción formal (el entendimiento y la voluntad no se pierden en la esencia y permanecen formalmente distintos), la concepción de las especies y géneros como realidades por sí connotativas de las esencias, son temas que han permanecido vivos a pesar del transcurso de seis siglos. La fenomenología de Edmund Husserl (1859-1938), que constituye un dato insoslayable en las ideas filosóficas del siglo XX, retoma muchos de estos temas planteados por Duns Scoto.

El teólogo escocés representa una de las cúspides de la escolástica y, al mismo tiempo, el comienzo de su decadencia. Entre los siglos XIV y XVI, la Escuela derivó hacia una creciente desconfianza en la especulación filosófica; la armonía entre razón y fe, que constituye una de las grandezas del sistema de Scoto (tanto como del de santo Tomás de Aquino), pareció quebrarse definitivamente con la aparición del *nominalismo*, cuyo principal exponente es el inglés Guillermo de Occam (*c.*1300-*c.*1349). Pero esa quiebra no constituyó más que un oscurecimiento pasajero en su evolución lineal.

Los franciscanos, herederos directos del pensamiento de Duns Scoto, han elaborado una rica y estimulante contribución a la teología contemporánea. Así, el escotismo ha estado en el centro mismo de numerosos movimientos que intentaron e intentan la renovación y la pluralidad de la práctica religiosa. El escotismo, hoy, lejos de haber perdido su capacidad

de dirigirse tanto a la fe como a la razón de los hombres, se muestra vital dentro y fuera del catolicismo. El teólogo protestante Karl Barth (1886-1968), autor de uno de los más bellos libros sobre la permanencia del humanismo medieval, es un representante ilustre de la tradición escotista.

Bibliografía

De Juan Duns Scoto

Obras del doctor sutil Juan Duns Escoto. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960 (edición bilingüe).

Obras del doctor sutil Juan Duns Escoto. Cuestiones cuodlibetales. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968 (edición bilingüe).

Tratado del primer principio. Buenos Aires, Aguilar, 1974.

Sobre Juan Duns Scoto

ABBAGNANO, N., *Historia de la filosofía.* Barcelona, Montaner y Simón, 1955-1956.

ALBANESI, C., *La teoría del conocer en Juan Duns Scoto.* Buenos Aires, Amorrortu, 1930.

BELMOND, S., *Estudios sobre la filosofía de Juan Duns Scoto.* Buenos Aires, Universidad, 1936.

BÉRAUD DE SAINT-MAURICE, J. *Juan Duns Scoto, un doctor de los nuevos tiempos.* México, Jus, 1945.

BETTONI, E., *El ascenso hacia Dios de Juan Duns Scoto.* Buenos Aires, Nova, 1946.

BONNEFOY, J.-F., *El venerable Juan Duns Scoto, doctor de la Inmaculada Concepción. Su medio, su doctrina, su influencia.* Córdoba, Universidad Católica, 1969.

CARBAJO, D., *Elementos de historia de la orden franciscana.* Murcia, Tipografía San Francisco, 1958-1961.

CARRERAS y ARTAU, J., *La doctrina de los universales de Juan Duns Scoto.* Vich, Ed. Seráfica, 1931.

CARRERAS Y ARTAU, J., *Ensayo sobre el voluntarismo de Juan Duns Scoto.* Vich, Ed. Seráfica, 1935.

DELHAYE, P., *La filosofía cristiana medieval.* Andorra, Casal i Vall, 1961.

DEMPF, A., *La metafísica en la Edad Media.* Madrid, Gredos, 1958.

DEMPF, A., *La concepción del mundo en la Edad Media.* Madrid, Gredos, 1958.

GEMELLI, A., *La voluntad en el pensamiento del venerable Juan Duns Scoto.* Buenos Aires, Universidad, 1941.

GILSON, E., *Juan Duns Scoto. Introducción a sus posiciones fundamentales.* Buenos Aires, Nova, 1959.

GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval.* Buenos Aires, Emecé, 1952.

GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media.* Madrid, Pegaso, 1946.

LANDRY, B., *Duns Scoto,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1941.

LONGPRÉ, O. F., *La filosofía de Juan Duns Scoto.* Buenos Aires, Amorrortu, 1939.

LOZANO, P., *Juan Duns Scoto, doctor mariano y sutil.* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1921.

MALO, F. E., *Defensa filosófico-teológica del venerable doctor sutil y mariano, Juan Duns Scoto.* Madrid, s.e., 1889.

QUADRI, G., *Autoridad y libertad en la filosofía de Juan Duns Scoto.* Buenos Aires, Emecé, 1962.

MAURER, A., *Filosofía medieval.* Buenos Aires, Emecé, 1967.

VARIOS AUTORES, *Duns Scoto y las corrientes filosóficas de su tiempo.* Madrid, Instituto Luis Vives, 1968.

VIGNAUD, P., *El pensamiento en la Edad Media.* México, Fondo de Cultura Económica, 1949.

WULFF, M. DE, *Historia de la filosofía medieval.* México, Jus, 1945-1949.

ZARAGÜETA, J., *Una introducción moderna a la filosofía escolástica.* Madrid, C.S.I.C., 1947.

INTERPRETACION CRITICA DE ALFONSO CASTAÑO PIÑAN

Juan Duns Scoto, el «Doctor Sutil» —Johannes Duns Scotus, Doctor Subtilis—, nació en Escocia, según unos en 1226 y según otros en 1274. Ingresó muy joven en la Orden de los Franciscanos, estudiando en Oxford, quizá con Guillermo de Ware y en la escuela de Felipe de Bridlington.

Hacia 1294 marchó a París para seguir sus estudios teológicos dirigidos por Gonzalo Hispano, a quien sucedió en la cátedra franciscana cuando éste fue nombrado general de la Orden.

Volvió de nuevo a Oxford hacia 1306 y no es improbable que esta marcha de París se debiese a su oposición a la política que el rey de Francia iniciaba contra los Templarios. En Oxford compuso su obra fundamental, es decir, los Comentarios a las Sentencias, conocidos con el título de *Opus Oxoniense.*

En 1308 se encuentra en Colonia, y allí murió el 8 de noviembre del mismo año.

Sus obras principales, aparte del ya citado *Opus Oxoniense*, son el tratado *De Primo Principio* y las *Quaestiones in Methaphysicam*, ambas obras escritas también en Oxford. De su estancia en París datan la llamada *Reportata parisiensia*, o lecciones sobre las Sentencias, y una cuestión cuodlibetal.

Estas obras se pueden considerar auténticas; además se le han atribuido una serie de escritos que parecen no pertenecerle, v. gr.: el *De Rerum Principio*, los *Theoremata*, los comentarios a la *Física*, los *Meteoros* y la *Metafísica* de Aristóteles, etc.

La autenticidad del *Tratado del Primer Principio* ha quedado bien establecida, sobre todo a partir de los estudios de Longpré. De él se conservan varios manuscritos y copias fragmentarias y está editado por Wadding (1), Fernández García (2) y especialmente, en forma crítica, por Mueller (3).

En 1949 apareció una excelente edición con el texto latino y una traducción inglesa, publicada por Evan Roche (4), que tiene

(1) *J. Dunsi Scoti... opera omnia...* Lyon, 1639, 12 vols. (reeditada en 1891-95, por Vivés, París).
(2) Quaracchi, 1910.
(3) *J. Dunsi Scoti. Tractatus de Primo Principio.* Freiburg, Herder, 1941.
(4) Washington, Instituto Franciscano.

en cuenta las ediciones anteriores y los manuscritos conocidos de esta obra. Es la edición que he seguido para hacer esta traducción.

El interés del tratado se basa en su indudable autenticidad; ocupa, por tal motivo, una posición privilegiada entre las obras que han corrido con el nombre del Doctor Sutil y nos ofrece una serie de cuestiones que pueden esclarecer en buena medida algunas de las zonas oscuras que tiene ante sí el investigador.

Además, el *Tratado del Primer Principio* es la más importante de las obras breves de Duns Scoto, porque sigue al *Opus Oxoniense* en muchas cuestiones capitales y no toca, en cambio, otras de importancia secundaria tratadas allí prolijamente. Parece ser obra de efímera madurez de su autor y en ella se nos ofrece un interesante argumento para probar la existencia de Dios. Y esto es muy importante para poder enjuiciar la figura de Duns Scoto, que aparece envuelta en brumas y ha sido objeto de las atribuciones más dispares. Si tenemos en cuenta que representa, como Santo Tomás de Aquino, la culminación del pensamiento cristiano medieval y que inicia también su ocaso, comprenderemos el interés que ha suscitado su filosofía.

Incluso se ha dicho que Duns Scoto es el primer hombre de la Nueva Edad y se-

mejante a Kant por su actitud crítica, su pretendido escepticismo de la razón especulativa y la convicción del primado de la voluntad. Sin embargo, cuando se miran más de cerca, las diferencias que separan ambas filosofías no permiten establecer semejante comparación; la primacía de la voluntad tiene en Scoto una significación psicológica y ética, pero no epistemológica como ocurre en el caso de Kant. Duns Scoto no es un escéptico y mucho menos un agnóstico en la Teología, y buena prueba de ello es precisamente este *Tratado del Primer Principio.* Si se leen cuidadosamente las difíciles páginas que van a seguir, se advertirá que su autor busca una base firme para asentar sobre ella una demostración de la existencia de Dios y el modo de sus atributos, que pueda verse libre de la crítica que tan agudamente supo él manejar contra los argumentos extraños.

Duns Scoto se opone críticamente al tomismo y se apoya sobre todo en la tradición de San Agustín y San Anselmo, pero maneja continuamente los elementos de la filosofía aristotélica. Frente a Santo Tomás siente una verdadera devoción por lo individual, que para él no depende sólo de la materia cuantificada, sino de una última formalidad o hecceidad que hace ser a una naturaleza un individuo determinado dentro de la especie.

No va a partir, como Santo Tomás, de los datos de los sentidos (que son demasiado contingentes para fundar sobre ellos una prueba concluyente de la existencia de Dios), sino de la relación que hay entre las esencias en cuanto observan algún orden, aunque no advierta que su proceder sólo da lugar a juicios analíticos que se suceden en farragosa concatenación.

A Dios no se le puede demostrar *a priori* como quiso San Anselmo (5), porque toda demostración *a priori* es demostración por las causas, y Dios no tiene causa, sino que El es la causa de sí mismo y de todos los demás entes. Por consiguiente, sólo se podrá demostrar su existencia *a posteriori*, es decir, por sus efectos (como también reconoce Santo Tomás). Somete al argumento ontológico de San Anselmo a una revisión crítica que lo haga concluyente; el error de la prueba anselmiana consiste en suponer que la idea de Dios, como ser existente, es una verdad inmediata a la conciencia, siendo así que, en realidad, necesita ser demostrada, aunque para hacerlo baste comparar entre sí solamente las ideas. Pero es preciso demostrar *a posteriori* que la idea del ser máximo que puede pensarse es la idea de un ser posible en sí mismo, puesto que si es

(5) Véase su *Proslogion*, publicado en esta misma Biblioteca de Iniciación Filosófica.

posible existirá necesariamente, ya que la idea de Dios es la de un ser necesario. Pues si el ser máximo que puede pensarse sólo existiera en el pensamiento, sería a la vez posible (puesto que como tal se le concibe) e imposible (puesto que no existe fuera del pensamiento, a pesar de concebirse como un ente que necesariamente deberá existir en la realidad), lo cual es contradictorio. Es preciso, por lo tanto, afirmar su existencia real.

El Primer Principio, descubierto así por este y otros cambios del orden causal, se presenta ante la mente del filósofo como un ser esencial y primordialmente infinito que, mirado en su relación con las criaturas, las contiene a todas de un modo eminente e infinito aunque las produzca sucesiva y no simultáneamente, porque ésta es la condición de las cosas producibles.

La intelección divina es también infinita, porque conoce su propia esencia de un modo absoluto y conoce, además, los infinitos seres que puede producir y la relación esencial que estos inteligibles guardan entre sí y con su Primera Causa. Pero el entendimiento divino no crea las cosas porque encuentre en sí y desde toda la eternidad los arquetipos inteligibles o ideas de todos y cada uno de los seres; es la libre voluntad de Dios quien los produce porque libremente quiere conferirles el ser. El hecho de

que Dios quiera algo es la única razón de que ese algo sea bueno, y no al revés; por lo tanto, las esencias y el orden que entre sí observan son actos posteriores al entendimiento infinito y dependen de su voluntad.

La infinitud del Primer Principio está demostrada en el capítulo cuarto, conclusión novena, por siete argumentos: por los inteligibles, la perfección del intelecto divino, la sustancialidad de la intelección divina, la simplicidad de la esencia, la eminencia (donde revisa el argumento de San Anselmo), el fin y la causa eficiente (al modo de Aristóteles), estableciendo también las diferencias que existen entre la omnipotencia y el poder infinito.

Dios es la primera causa eficiente, el fin último, la perfección suprema, etc.; todos estos atributos han llegado a descubrirlos los filósofos por la única luz de su razón natural. Y entre estos atributos hay una distinción cuyo fundamento formal, al menos virtual, se encuentra en la misma esencia simple e infinita. Pero es que, además, los católicos saben que Dios es omnipotente, inmenso, ubicuo, veraz, justo, misericordioso y providente de todas las criaturas, sobre todo de las racionales. La verdad de estos atributos no es demostrable, pero es creíble porque se basa en la Revelación, y su estudio pertenece a la Teología, una ciencia en cierto sentido práctica, es decir, re-

guladora de nuestras acciones más que de nuestro conocimiento especulativo. No obstante, Duns Scoto no llega a hacer suya la teoría de la doble verdad propuesta por «aquel maldito Averroes» (6).

Comparando su filosofía con la de Santo Tomás, dice un gran conocedor (7) de la Edad Media: «De esta manera, el pensamiento de Duns Scoto, que parece, a primera vista, próximo pariente del de Santo Tomás, se distingue de él, por el contrario, en más de un aspecto; de suerte que no son vanas sutilezas o simples argucias de palabras lo que separa a los dos doctores. Ambas filosofías usan el mismo material conceptual, tomado de la filosofía de Aristóteles; pero los edificios construidos con estos materiales comunes son de estilos muy diferentes. La obra de Duns Scoto, por lo demás, inacabada, es seguramente bastante inferior a la de Santo Tomás en lo que toca a riqueza de contenido y por el orden arquitectónico de su construcción; pero, en cambio, la supera por el vigor y la originalidad de inspiración que la anima. Santo Tomás tiene el genio del orden racional y es quizá el mayor coordinador de ideas que ha conocido la Humanidad. Duns Scoto perte-

(6) «Ille Maledictus Averroes». *Vid. Oxon.*, IV, d.43, q.2, n.5. 5.

(7) E. Gilson: *La Filosofía en la Edad Media*. Traducción de Teodoro Isarría. Madrid, Ediciones Pegaso, 1946.

nece más bien a la casta de los inventores que a la de los ordenadores. Puede decirse que, gracias a él y a su filosofía, la concepción cristiana del Dios infinito y creador llega por vez primera a una plena conciencia de sí misma. Al negar al Ser infinito todo género de determinación, incluso la de los arquetipos pensados por el acto mismo de una esencia que se piensa, Duns Scoto reivindica los derechos del Dios cristiano y los defiende instintivamente contra la contaminación del pensamiento helénico. Un Dios verdaderamente infinito debe ser más bien la fuente de las ideas que no el lugar de ellas. Al poner en el origen de todo la infinidad de Dios, la doctrina de Duns Scoto suministra el modelo de una filosofía en que el Ser infinito no es solamente la Verdad y el Bien, sino, además, la causa de la Verdad y del Bien, y en que puede verse dentro de la contingencia con que Dios las produce la señal de su libertad radical, así como la de su infinita fecundidad.»

TRATADO DEL PRIMER PRINCIPIO

CAPITULO I

Que el Primer Principio de las cosas me conceda creer, comprender y manifestar aquello que plazca a la magnitud del mismo y eleve nuestras mentes a su contemplación.

¡Oh Señor, Dios nuestro! Cuando Moisés Tu Siervo Te preguntaba a Ti, el más veraz de los doctores, por Tu nombre, para proponérselo a los hijos de Israel, Tú, sabiendo qué es lo que puede concebir de Ti el intelecto de los mortales, respondiste: *Yo soy el que soy*, revelando así Tu nombre bendito. Tú eres el verdadero ser, Tú eres todo el ser. Quisiera comprender esto, si me fuese posible. Ayúdame, Señor, que quiero saber en qué medida puede nuestra razón natural comprender el ser verdadero que eres Tú, empezando por el ente (1) que predicaste de Ti.

Aunque hay muchas propiedades del ente cuya consideración serviría para llevar

(1) Es decir, por la noción de ente *(N. del T.)*.

adelante nuestro propósito, ante todo proseguiré de la siguiente manera acerca del orden esencial, como medio más fecundo: En este primer capítulo propondré cuatro divisiones del orden, de las cuales se deduce cuántos órdenes esenciales hay.

La manifestación de una división exige estos requisitos: Primero, que se hagan notar las partes que han de dividirse y se muestre así que están contenidas en el todo que se divide; segundo, que se declare la incompatibilidad mutua de las partes que se dividen; tercero, que se pruebe que las partes divididas agotan el todo que se divide. El primero se atenderá en este capítulo, los otros dos requisitos en el segundo. Aquí, pues, enunciaré solamente las divisiones y asignaré las razones de las partes que se dividen.

Pero no tomo en sentido estricto el orden esencial —como hacen algunos diciendo que lo posterior está en un orden, pero lo anterior o primero está sobre el orden—, sino en sentido general, en cuanto el orden es una relación de comparación mutua, predicada del anterior respecto al posterior y viceversa, es decir, en cuanto lo que está ordenado se divide suficientemente en lo que es anterior y lo que es posterior. Así, pues, se tratará unas veces del orden y otras de la prioridad o posterioridad.

PRIMERA DIVISIÓN. En primer lugar digo, pues, que el orden esencial parece dividirse, en una división primaria, como el equívoco en los equivocados, es decir, en un orden de eminencia y en un orden de dependencia.

En el primer modo, lo anterior se llama eminente, y posterior lo que es excedido. Para decirlo brevemente: es anterior, en este sentido, lo que es más perfecto y más noble según la esencia. Con este modo de prioridad prueba Aristóteles en el libro noveno de la *Metafísica* que el acto es anterior a la potencia, cuando dice que aquél es anterior respecto a la sustancia y la especie: porque —dice él— lo que es posterior en la generación, en la especie y en la sustancia es anterior.

En el segundo sentido se llama anterior aquello de lo cual algo depende, y posterior a lo que depende. Este anterior lo tomo en el siguiente sentido (que también Aristóteles muestra en el libro quinto de la *Metafísica,* valiéndose del testimonio de Platón): anterior, según la naturaleza y la esencia, es aquello que puede existir sin un posterior, pero no viceversa. Y esto lo entiendo de tal forma que, aunque lo anterior sea necesariamente causa de lo posterior, y no pueda, por consiguiente, existir sin esto, no es porque necesite lo posterior para su existencia, sino al contrario; pues, si se supone

que lo posterior no existe, lo anterior existirá, no obstante, sin la inclusión de una contradicción. No ocurre lo mismo en el caso inverso, puesto que el posterior necesita del anterior: tal necesidad podemos llamarla dependencia, y así se puede decir que todo lo que es esencialmente posterior depende necesariamente de un anterior; pero no al revés, aunque algunas veces lo posterior siga necesariamente a lo anterior. Lo anterior y lo posterior se pueden llamar así según la sustancia y la esencia, como se han dicho otras cosas. Sin embargo, para hablar con propiedad, las denominaciones de anterior o posterior deben aplicarse según la dependencia.

SEGUNDA DIVISIÓN. Prescindiendo de la división del orden de eminencia, subdivido el orden de dependencia. Pues lo que depende o bien es un causado y aquello de que depende es su causa, o bien es causado de alguna causa más remota y aquello de que depende es un causado más próximo de su misma causa.

La razón del primer miembro de esta segunda división está bastante clara y también que se contiene en lo que está dividido. Pues se evidencia qué es causa y qué es causado, que el causado depende esencialmente de la causa y la causa es aquelllo de lo que depende el causado, según el sentido

arriba expuesto del primer miembro que se divide aquí.

Pero el segundo miembro de esta división ni es evidente en sí mismo, ni por el modo como se contiene en lo que se ha dividido.

Lo primero se explica así: Si de una misma cosa se dan dos efectos, uno de los cuales tiene por naturaleza la propiedad de ser causado por aquella causa de un modo anterior y más inmediato, y el otro sólo después de darse aquel efecto más inmediato, digo que este otro es un efecto posterior respecto a la misma causa, y que el más inmediato es un efecto anterior. Tal es el sentido de este miembro.

De la siguiente forma muestro que este segundo miembro se contiene en lo que se ha dividido, es decir, que el efecto más remoto depende del más próximo: en primer lugar, porque aquél no puede existir si no existe éste; en segundo lugar, porque la causalidad de la causa los relaciona en un orden; luego..., y, viceversa, éstos guardan entre sí un orden esencial cuando se comparan con un tercero que es causa de ambos; luego también lo tienen entre sí de un modo absoluto; en tercer lugar, porque semejante causa no se entiende por sí misma, sino sólo como causa próxima del efecto próximo; cuando éste no ha sido causado, se entiende como causa remota de los otros, pero si ha sido causado ya, se entien-

de como causa próxima del segundo efecto. Sin embargo, de una causa remota solamente, en cuanto causa remota, no hay causado. Luego el segundo efecto depende de la causa que dio el ser al efecto más próximo; luego también depende del ser más próximo.

TERCERA DIVISIÓN. Se subdivide cada miembro de esta segunda división, y subdivido primero el segundo miembro, porque esto está de acuerdo con lo que se ha dicho antes. En primer lugar, de lo que es causado más próximo a la causa, no sólo se dice que está más próximo a la causa próxima de ambos, sino también a la causa remota. Por ejemplo: si A, causa próxima de un causado no es causa, de ningún modo, de un causado B, y hay, sin embargo, alguna otra causa anterior que es causa próxima de su causado B y causa remota de aquel causado cuya causa próxima es la otra (2).

No obstante, entre estos causados habrá un orden esencial de causado anterior a causado posterior, y esto ocurrirá si la causalidad de la causa común de ambos, según el orden esencial, se relaciona con ellos como causados.

El segundo miembro de esta división no

(2) Es decir, la causa A *(N. del T.)*.

está tan claramente incluido en lo que se ha dividido. Sin embargo, esto se demuestra así: puesto que cada uno de los causados se ordena esencialmente con respecto a un tercero que es causa común de los mismos, se ordenarán también entre sí. Así también: la causa común se entiende como causa remota respecto al causado posterior, si el anterior no ha sido causado; y así también el posterior no puede existir sin el anterior.

CUARTA DIVISIÓN. El primer miembro de la segunda división (la causa) se divide, según una división famosa, en cuatro causas suficientemente claras: final, eficiente, material y formal. Y el posterior, opuesto a él, se divide en cuatro partes correspondientes, es decir: en lo que está ordenado a un fin y que, para hablar brevemente, puede llamarse finito *(finitum);* en el efecto *(effectum)* (3), en lo causado por la materia, que se llama materiado *(materiatum);* y en lo causado por la forma, que se llama formado *(formatum).* Dejo aquí de lado las razones de las partes de esta división porque ya las he tratado más ampliamente en otro lugar, y volveré a tocar la cuestión más adelante, cuando el asunto así lo requiera.

(3) El autor llama *causatum* al efecto en general, es decir, de una causa cualquiera; y *effectum* solamente al efecto de una causa eficiente *(N. del T.).*

Resumiré ahora el resultado de este capítulo. El orden esencial se agota en los seis órdenes en que se divide, es decir; en los cuatro órdenes de la causa al causado; en uno del causado al causado, que comprende en sí los dos miembros de la tercera división; y en uno del eminente al excedido.

Para que quede clara esta división se requieren todavía dos cosas, a saber: que los miembros de cada una de ellas se excluyan entre sí, y que agoten el contenido de lo dividido. Estos dos requisitos se mostrarán en el siguiente capítulo en la medida que sea necesaria para nuestro propósito; y en el mismo capítulo se propondrán también algunas proposiciones generales necesarias y se compararán los órdenes antes mencionados con sus extremos, según la concomitancia necesaria o no necesaria, puesto que las comparaciones de las cosas mencionadas son muy útiles para lo que vamos a tratar.

CAPITULO II

Aquí se procede argumentando para explicar las cuatro divisiones dichas y comparar los extremos de los órdenes esenciales mencionados.

Señor, Dios nuestro, que enseñaste de modo infalible al Venerable Doctor Agustín, quien decía, cuando escribía acerca de Ti, Dios trino, en el primer libro de la Trinidad: «Ninguna cosa hay que se dé a sí misma el ser», y no nos has impreso con la misma certidumbre esta verdad parecida:

PRIMERA CONCLUSIÓN. *Que nada en absoluto tiene un orden esencial a sí mismo.*

Pues, en cuanto al orden de eminencia, ¿hay algo más imposible que un ser se exceda a sí mismo según la perfección esencial? Y, respecto de los otros seis órdenes, ¿habrá nada más imposible que el mismo ser dependa esencialmente de sí mismo; que pueda existir sin él mismo, según el sentido que se le asignó más arriba?

También lo que sigue está de acuerdo con la verdad:

SEGUNDA CONCLUSIÓN. *Que en cualquier orden esencial es imposible el círculo.*

Porque si algo es anterior a lo anterior, es anterior a lo posterior. La opuesta a la primera conclusión se sigue de la negación de la segunda. Además, lo mismo será esencialmente anterior y posterior a lo mismo, y será así más perfecto y menos perfecto que lo mismo, o dependiente e independiente respecto de lo mismo; lo cual está muy lejos de la verdad. Aristóteles, en el libro primero de los Posteriores, excluye de las demostraciones este círculo, que no es menos imposible en las cosas.

Como he de utilizarla más abajo, al lado de esta segunda conclusión explico una tercera conclusión que se demuestra por la primera y que está suficientemente incluida en ella.

TERCERA CONCLUSIÓN. *Lo que no es posterior a lo anterior, tampoco lo es a lo posterior.*

Se sigue de la afirmativa ya dicha. También se sigue de ella que, lo que no depende de lo anterior, tampoco depende de lo posterior. Y prosiguiendo: lo que no es causado de la causa anterior, no lo es tampoco de la posterior, porque lo posterior en

el causar depende de lo causante anterior.

Y, conducidos por Ti, Señor, compararemos ya entre sí los seis órdenes dichos, empezando por los cuatro órdenes de la causa al efecto. Sin embargo, omito tratar ahora sus diferencias, o la suficiencia de aquella división, pues esto podría resultar prolijo, además de no exigirlo necesariamente nuestro propósito. Tan sólo compararé en seis conclusiones los dichos órdenes en cuanto a la concomitancia o consecución por parte del causado.

CUARTA CONCLUSIÓN. *Lo que no es finito, no es efecto* (1).

Se prueba así, en primer lugar: lo que no existe por alguna causa eficiente por sí misma, no es efecto; lo que no existe para un fin, no existe por una causa eficiente por sí misma; luego...

La mayor se prueba como sigue: en ningún género lo accidental es primero. Aristóteles lo expresa suficientemente en el libro segundo de los *Físicos*, donde antepone necesariamente al azar y a la fortuna, como causas accidentales, la naturaleza y el intelecto como causas por sí mismas en aquel género de causa. Pero lo que no existe por lo primero, no existe por lo posterior, como

(1) Es decir, lo que no es efecto de una causa final, tampoco lo es de una causa eficiente *(N. del T.)*.

se deduce de la tercera conclusión ya expuesta. Y hablo de las cosas positivas, que propiamente son las únicas susceptibles de efectuarse. Así, pues, la mayor es evidente. La menor se prueba así: el que es agente por sí mismo, obra todo en vista de un fin, pues nada hace en vano. En el libro segundo de los *Físicos* lo señala Aristóteles en la naturaleza, de la que parece menos evidente; luego tal agente nada obra si no es por un fin.

La conclusión principal se prueba, en segundo lugar, así: el fin es la primera causa en el causar; y por eso dice Avicena que es causa de causas. Esto se prueba también por la razón: pues el fin mueve metafóricamente como lo amado y por eso la causa eficiente realiza la forma en la materia; pero el fin no mueve como el amado, porque causa alguna otra causa; luego el fin es esencialmente la primera causa en el causar.

También se prueba esto así: Aristóteles, en el libro quinto de la *Metafísica*, muestra que el fin es causa porque, mediante él, se da respuesta a la pregunta «por qué» y esta pregunta busca la causa. Luego, respondiéndose por el mismo al primer «por qué», será la primera causa. La menor es evidente, pues a la pregunta de por qué obra se responde: porque ama o tiende al fin, pero no al revés.

De la primacía del fin, expuesta ya de tres maneras, se sigue la conclusión princi-

pal; pues aquello que no tiene una causa anterior, no la tiene tampoco posterior, según la tercera conclusión que se ha establecido ya.

QUINTA CONCLUSIÓN. *Lo que no es efecto, no es finito* (2).

Se prueba: puesto que el fin sólo es causa cuando de él depende esencialmente, como de algo anterior, el ser de lo finito. Esto es evidente porque cualquier causa, en cuanto causa, es anterior. En cambio, lo finito en cuanto al ser no depende del fin precisamente por su prioridad, sino que, en cuanto fin, mueve como amado al eficiente para darle el ser, de modo que el eficiente no daría el ser en su género si el fin no actuara como causa en su causalidad. Luego el fin nada causa más que aquello que es causado por el eficiente porque ama el fin.

De aquí se sigue un corolario que no debe pasarse en silencio: que es falso imaginar que el fin es la causa final del ente, que es una operación última o un objeto que se alcanza mediante esta operación. Si se entiende que el fin en cuanto fin es la causa final, se cometerá un error porque aquél sigue al ser (3), y el ser del finito no depende

(2) O, lo que es lo mismo: lo que no es efecto de una causa eficiente, no es efecto de una causa final *(N. del T.)*.

(3) Porque la operación o el objeto a que se tiende sigue al ser del finito; en cinco manuscritos se añade la palabra «finiti», que aquí se sobrentiende *(N. del T.)*.

esencialmente de aquél en cuanto tal, sino que, precisamente, aquello que es amado por el eficiente y en cuya virtud el eficiente hace que algo exista, porque está ordenado a lo amado, aquello en cuanto es amado, es la causa final de lo que ha sido hecho.

Algunas veces, en efecto, el objeto de la operación última es lo amado y, por consiguiente, su causa final, pero no porque sea el término de una operación de semejante naturaleza, sino porque es amado por el causante de aquella naturaleza. Sin embargo, se llama con razón algunas veces fin a la última operación de alguno, o bien a lo que se alcanza mediante ella, puesto que es lo último y, en algún sentido, lo mejor, reuniendo de este modo algunas condiciones de la causa final.

Por lo tanto, Aristóteles no sostendría que las inteligencias tienen propiamente una causa final, sin una causa eficiente; sino que, o bien sólo hay fin si se extiende el fin al objeto de la operación última, o bien, si la causa eficiente se da propiamente, no será por el movimiento ni por la mutación, puesto que las cuatro causas pertenecen a la consideración de la Metafísica, y así se abstrae de ellas en cuanto a su pertenencia a la consideración de la Física.

Ni diría que el Primero les da el ser después del no ser, si las supone sempiternas y necesarias; al menos si este «después» lo

entiende como duración, aunque sería cierto si el «después» se concibe exclusivamente como orden de naturaleza, como hace Avicena cuando expone el sentido de la creación en el libro sexto de la *Metafísica,* caítulo segundo. Si la necesidad repugna o no al efecto, no nos importa para el caso. Si alguna causa eficiente pudiese simplemente causar de un modo necesario y algún fin pudiese ejercer necesariamente su causalidad y no viceversa, al menos cualquier efecto sería posible en cuanto se opone a lo imposible, sino también en cuanto se opone a lo necesario por sí mismo, puesto que es objeto o término de la fuerza de su causa; aunque no sea posible como opuesto a lo necesario en general, según los filósofos, que negarían tal contingencia de las sustancias separadas.

Otro corolario es evidente: que el fin no es causa final de la causa eficiente, sino del efecto. Y por eso, cuando se dice que el agente obra por un fin, no debe entenderse de sí mismo, sino de su efecto.

SEXTA CONCLUSIÓN. *Lo que no es efecto, no es materiado* (4).

Se prueba: porque la materia de por sí está en contradicción de potencia con la

(4) Lo que no es efecto de la causa eficiente, no es efecto de la causa material *(N. del T.)*.

forma; luego no está por sí misma en acto mediante la forma; luego la causa eficiente del compuesto es aquella otra cosa que reduce esta potencia al acto, puesto que es lo mismo decir «hacer el compuesto» que decir que «la materia esté en acto por la forma».

La primera consecuencia es evidente, puesto que la potencia meramente pasiva y de contradicción no se reduce al acto. Y si dices que la forma reduce a la misma potencia al acto, esto no será verdad formalmente, pero cuando antes se han estudiado la forma y la materia separadas, aquello por virtud de lo cual se unen, tiene razón de causa suficiente, a la que sigue la actuación formal.

Se prueba, en segundo lugar, la conclusión porque la eficiente es la causa próxima a la final y, por consiguiente, es anterior a la materia; pero aquello que no tiene una causa anterior, tampoco la tiene posterior. La primera proposición se prueba aquí: pues el resultado del fin es mover metafóricamente como el amado. Así mueve a la causa eficiente, pero no a otra causa.

Se prueba, en tercer lugar, porque el compuesto es verdaderamente uno; luego tiene alguna entidad una que no es entidad de la materia ni de la forma; y esta entidad una no está causada ni por dos entidades primariamente, puesto que ningún uno

existe por varios sino en virtud del uno, ni por una de las dos primariamente, puesto que una y otra son diminutas respecto de la entidad total. Luego es de algo extrínseco.

SÉPTIMA CONCLUSIÓN. *Lo que no es materiado, no es formado, y viceversa* (5).

Se prueba: lo que no es materiado, no está compuesto de partes esenciales, pues todo compuesto que por sí mismo sea uno tiene otra parte potencial, puesto que el uno por sí solo se realiza por la potencia y el acto (libros séptimo y octavo de la *Metafísica).*

Por lo tanto, lo que no tiene por sí una parte potencial, no es compuesto; luego tampoco es formado, puesto que lo formado es un compuesto que tiene, como parte suya, una forma. Como se ha argumentado a propósito de la materia y la forma, puede argumentarse también acerca del sujeto y del accidente, a su manera.

Esta demostración se confirma con lo que dice Aristóteles en el libro séptimo de la *Metafísica.* Si algo constase de un solo elemento, no existiría más que éste y, por consiguiente, éste no sería un elemento (por la primera conclusión de este segundo capítulo). Luego, *a simili:* si algo tiene sólo

(5) Lo que no es efecto de la causa material, no es efecto de la causa formal, y viceversa *(N. del T.).*

una parte esencial, no existirá más que ella; por lo tanto, ésta no es parte ni causa, según la primera regla dicha. Luego todo causado de alguna causa intrínseca tiene también otra causa extrínseca concausante. Así se evidencia la conclusión propuesta.

OCTAVA CONCLUSIÓN. *Lo que no es causado de causas extrínsecas, no es causado de causas intrínsecas.*

Esto se deduce bastante claramente de las cuatro conclusiones expuestas antes; sin embargo, tiene pruebas especiales. La primera es que las causalidades de las causas extrínsecas señalan una perfección a la que no va unida necesariamente la imperfección. Las causas intrínsecas, por necesidad, llevan aneja una imperfección; así, pues, las causas extrínsecas son anteriores en el causar a las causas intrínsecas, como lo perfecto respecto de lo imperfecto. Añádase a esto la tercera conclusión y se deducirá la conclusión propuesta.

La segunda prueba es ésta: porque las causas intrínsecas pueden ser causadas en sí mismas respecto de las extrínsecas; luego son posteriores en el causar respecto de éstas. El antecedente es evidente por la forma. Es evidente también por la materia, en cuanto es parte, pero de ésta se tratará más abajo.

NOVENA CONCLUSIÓN. *Los cuatro géneros de causas se ordenan esencialmente en el causar lo mismo.*

Es evidente, por las cinco conclusiones mencionadas arriba. Pero parece razonable por sí que tengan un orden las muchas causas de las que depende esencialmente una misma cosa, según el cual ésta dependa ordenadamente de ellas. Pues muchas de ellas no producen el uno de acto y potencia o no tienen en absoluto ninguna unidad de orden, no causan algo esencialmente lo mismo. Pues si los cuatro géneros de causas no son partes de algún uno compuesto de ellas como de acto y potencia y no tienen la menor unidad en cuanto causan, ¿cómo causan entonces algo idéntico? Por lo tanto, tienen unidad de orden en cuanto causan un causado y por este orden son todas uno con respecto a un tercero, es decir, en el causar, como también muchas cosas en conjunto son una en el ser.

Cuál sea el orden de estos géneros de causa se deduce de lo dicho a propósito del fin y la causa eficiente en su mutua relación, en la segunda prueba de la cuarta conclusión, en la segunda prueba de la sexta conclusión, en otras partes de las mismas y en la octava conclusión.

Aquí no quiero seguir inquiriendo en gran escala el tipo de orden que observan entre sí las causas intrínsecas. De ellas usa-

ré poco en lo que sigue. Parece, sin embargo, que la materia tiene prioridad según la independencia, porque, al parecer, lo contingente y lo que informa depende de lo permanente y de lo informado, puesto que lo formable se entiende antes que lo informante. Y así interpretan algunos las *Confesiones* de San Agustín en lo que se refiere a la prioridad de la materia respecto a la forma.

Y si preguntas en qué orden es anterior, respondo: como un causado más próximo a su causa remota; más próximo, digo, necesariamente de acuerdo con este orden según el cual la forma es causada por ella (6).

Sin embargo, la forma es anterior según la eminencia, puesto que es más perfecta; y esto lo acepta Aristóteles como evidente al compararlas en el libro séptimo de la *Metafísica,* aunque también puede probarse por lo que dice en el libro noveno de la *Metafísica* acerca del acto y la potencia.

Pero entiéndase que una cosa es que estén ordenadas esencialmente las causas en el causar o según la causación, y otra cosa es que estén esencialmente ordenadas las que son causas, como aclara Avicena en el libro sexto de la *Metafísica,* capítulo quinto. Pues lo primero es verdad y ha sido demostrado. En cambio, estas otras proposiciones

(6) Por la causa remota *(N. del T.).*

serían falsas: «Porque ama el fin, produce el efecto» y «Porque obra, por eso la forma informa y la materia materializa»; proposiciones que, sin embargo, se admiten comúnmente.

Pero lo segundo es falso. Pues lo que es el fin no es causa de lo que es eficiente, ni a veces lo contrario. Pero generalmente, lo que es eficiente no es causa de lo que es materia, puesto que la supone.

Terminadas ya las comparaciones de los miembros de la cuarta división, pasaré a hablar brevemente de la tercera, pues es evidente que los miembros que se han dividido se excluyen entre sí y agotan el todo que se divide. Porque:

DÉCIMA CONCLUSIÓN. *Si dos causados se comparan a la misma causa, se comparan, por consiguiente, a la causa próxima o a la causa remota.*

Propongo dos conclusiones de la segunda división. La primera es acerca de la distinción de los miembros.

UNDÉCIMA CONCLUSIÓN. *No todo causado de una causa más próxima es causa del causado más remoto de la misma causa; así, pues, hay algún causado anterior, pero no anterior porque sea causa.*

El antecedente de esto se prueba por el ejemplo y por la razón. Se pone el ejem-

plo: la cantidad está más cerca de la causa que la cualidad y, sin embargo, no es su causa. Esto es evidente cuando se echa una ojeada a las causas. También se demuestra por la razón, porque la segunda conclusión depende de la suficiencia de la división.

DUODÉCIMA CONCLUSIÓN. *Nada depende esencialmente más que de una causa o de un causado más próximo a alguna causa.*

Se demuestra: porque si depende de algún otro, sea este otro A y el que depende B: si A no existe, B no existirá. Pero si A no existe, todas las causas propias del mismo B pueden concurrir, y también todos los causados más próximos que B a estas causas podrán ser causados, porque A no es ninguna parte de estos; así, pues, una vez que concurren todas las causas por sí y puestos todos los causados más cercanos al mismo B, B no existirá; luego todas estas causas por sí no son causas suficientes, aunque todos aquellos causados más inmediatos hayan sido causados ya. La consecuencia es evidente, porque las causas suficientes, puestos ya los causados más próximos, pueden causar un causado más remoto.

No importa que digas que el argumento sólo concluye, que no causan, pero no que no pueden causar. Pues si A no puede ser una parte, B no podrá existir. De todo lo

que se ha dicho referente a todas las causas y a los causados anteriores, A no puede existir por aquéllos, puesto que no pertenece a aquéllos ni puede ser causado por ellos; luego B no puede ser por aquéllos. Pues algo no puede ser por nada por lo que no puede ser sin lo que es imposible que sea (7).

Si dijeras que «el compuesto puede existir por un agente natural, pero la materia no puede existir por el mismo agente, sin el cual es imposible que el compuesto exista», formularías una objeción que no tiene valor, porque el agente natural no es toda la causa del compuesto, es decir, que por él y excluyendo cualquier otro no puede existir el compuesto. Hablo de tal, porque si yo uniese todas las causas ordenadas a B en cada género de causa y si fueran producidos todos los efectos más próximos que el mismo B, a pesar de todo A no podría existir, porque no es causa ni causado del número de éstos, y B no puede exitir sin A; luego B no podrá existir por todas éstas juntas a la vez; luego todas éstas simultáneamente unidas no son totalmente causa del mismo B, y esto es lo opuesto de lo que se ha establecido.

De la primera división propongo dos

(7) Nada que sea incapaz de dar el ser a A podrá dárselo a B, puesto que B no puede existir sin A *(N. del T.)*.

conclusiones parecidas. La primera es que sus miembros se distinguen entre sí.

DECIMOTERCERA CONCLUSIÓN. *No todo lo excedido depende esencialmente de lo eminente. Luego el primer miembro de la primera división no implica al segundo.*

Demostración del antecedente: la especie más noble es eminente respecto de la menos noble; por ejemplo, lo contrario respecto de lo menos contrario; y, sin embargo, no es causa respecto de él: esto se manifiesta inductivamente. Ni es causado más próximo, porque la causalidad de la causa común no los mira según el orden esencial como causados; así, pues, el excedido no podría causar si no causara antes el eminente, y esto es evidentemente falso de cualquier causa, porque, si lo contrario más innoble se produce por esta causa mientras que lo contrario más noble no está producido por ninguna causa, se ordenarían así sin relación a ninguna causa.

Más aún: si algún eminente no es causa respecto del excedido ni causado más próximo de la causa de ambos, el excedido no dependerá esencialmente del mismo. La consecuencia se deduce claramente de la última conclusión demostrada.

A mayor abundamiento, añado la conversa de esta conclusión:

DECIMOCUARTA CONCLUSIÓN. *No todo lo que depende es excedido por aquel de quien depende.*

Está claro que el compuesto depende de la materia, a pesar de que es mucho más perfecto que ésta. Similarmente, la forma depende tal vez de la materia. Este tema está aludido en la novena conclusión. No obstante, la forma es más perfecta, según el libro séptimo de la *Metafísica.* Asimismo, en los movimientos ordenados, lo que es posterior por la generación depende de lo anterior, puesto que lo anterior es efecto más próximo a la causa de ambos y, sin embargo, lo posterior es más perfecto según el libro noveno de la *Metafísica.*

En tercer lugar, para la suficiencia de esta división, propongo la siguiente proposición general, que está bastante clara en Aristóteles:

DECIMOQUINTA CONCLUSIÓN. *La pluralidad no debe suponerse nunca sin necesidad.*

Pues no viéndose la necesidad de poner varios órdenes esenciales primeros, en vez de los dos que hemos dicho, éstos son los únicos. También esta proposición general muestra que sólo hay seis órdenes esenciales; todos han sido mostrados y no parece necesario poner otros.

Habiendo comparado entre sí los miembros de la primera división compararé en especial el posterior del primer orden con los dos posteriores especiales del segundo orden, es decir, comparo lo excedido con el efecto y lo finito. Aquí propongo una conclusión que es la siguiente:

DECIMOSEXTA CONCLUSIÓN. *Todo lo finito es excedido.*

Se prueba: porque el fin es mejor que aquello que está ordenado al mismo. Se prueba esto: porque el fin, como el amado, mueve el eficiente para causar. A, por consiguiente, no es menos bueno que el mismo B, ni igual; luego es mayor. Se prueba la segunda parte del antecedente: porque cualquier razón que moviera igual, podría mover a lo mismo, puesto que es igual amable que deseable, y así podría ser su causa final, lo cual va contra la conclusión primera de esta segunda parte. De aquí se concluye que no es tampoco menos (8).

Además: la naturaleza obra por un fin, como obraría el arte si obrara naturalmente; pero el principio del conocimiento artificial se toma del fin en las cosas artificiales. La conclusión se refiere a lo finito, según el libro segundo de los *Físicos*. La premisa es más cierta: luego el fin, que incluye virtual-

(8) Que el fin tampoco es menos bueno *(N. del T.)*.

mente aquella verdad, es más perfecto que el sujeto de la conclusión.

Objetarás: alguna voluntad causa algo por un fin que se ama y que es menos bueno; luego, en este caso, el fin es excedido. El antecedente es evidente en todo acto que es bueno en sí mismo y malo por el fin con que se hace, puesto que se ordena por un agente a un fin inferior a sí mismo.

Respondo: la conclusión procede acerca del fin por la naturaleza de las cosas, cual es siempre el fin de la naturaleza y el fin de una voluntad ordenada. Pero la instancia de una voluntad no ordenada no destruye la conclusión, porque la causa primera del efecto no es de esta clase. Luego si por tal causa no está ordenada a un fin más perfecto, estará ordenada por otra causa superior a un fin más perfecto, puesto que las otras no estarían ordenadas, como lo muestra la prueba de la conclusión; y si tiene un fin más perfecto por estar producida por una causa superior, habrá algo más perfecto; luego todo lo finito está excedido por algún fin suyo, aunque no sea por el fin próximo, por el cual, como amado, lo cause un agente próximo inordenado.

También podría decirse que aquel fin es su fin en cierto sentido. Esto no satisface, porque la eficiencia de la causa superior es eficiencia sin más, luego si no obra precisamente en cuanto movida, como el bastón,

no le corresponderá un fin propio, porque no es propiamente agente, sino casi un efecto más inmediato; si, como digo, no obra así, su fin es fin simplemente, porque todo eficiente por sí tiene algún fin propio.

CAPITULO III

De la triple primacía en el Primer Principio.

Señor, Dios nuestro, que dijiste que Tú eres el primero y el último, instruye a tu siervo para que pueda mostrar por la razón lo que tiene por fe certísima: que Tú eres el primer eficiente y el primer eminente y el fin último.

De los seis órdenes esenciales supradichos, parece bueno escoger tres: dos de la causalidad extrínseca y uno de la eminencia, y, si Tú lo concedes, demostrar que en estos tres órdenes hay alguna naturaleza primera y una simplemente. Y digo naturaleza una, porque en este tercer capítulo no se señalan las tres primacías dichas antes de un ser único, singular, es decir, por el número, sino de una quididad o naturaleza única. De la unidad numérica se hablará más abajo.

PRIMERA CONCLUSIÓN. *En los entes hay alguna naturaleza efectiva.*

Esto se muestra: hay algo efectible; luego hay algo efectivo. La consecuencia es evidente por la naturaleza de los correlativos. Se prueba el antecedente: porque hay algo contingente; así, pues, es posible ser después de no ser; luego no por sí, ni por nada, pues en ambos casos un ente existiría por lo que no es: luego es posible una naturaleza que se efectúa por otra. Además, porque hay alguna naturaleza móvil o mudable, porque es posible carecer de alguna perfección posible que es posible que exista en ella; luego el término del movimiento puede empezar, y así ser efectuado.

En esta conclusión, y en algunas de las que siguen, podría proponerse así el acto: alguna naturaleza es eficiente, porque alguna es efectuada, porque alguna empieza a ser, porque alguna es término del movimiento y contingente. Pero prefiero proponer acerca de lo posible las conclusiones y las premisas, pues estas de lo posible se conceden una vez concedidas aquellas del acto, pero no viceversa. Además, aquellas del acto son contingentes, aunque bastante manifiestas; estas de lo posible son necesarias. Aquéllas pertenecen al ente existente; éstas pueden pertenecer de un modo propio al ente tomado incluso quididativamente.

Más abajo se mostrará la existencia de aquella quididad, de la cual se muestra ahora la eficiencia.

SEGUNDA CONCLUSIÓN. *Algo efectivo es simplemente primero, esto es, ni es efectible ni efectivo en virtud de otro.*

Se prueba por la primera conclusión: hay algo efectivo, sea A. Si es primero según el modo expuesto, pronto alcanzaremos nuestro propósito; si no lo es, será efectivo posterior, puesto que es efectible por otro, o bien efectivo en virtud de otro. Si se niega la negación, se pone la afirmación. Tómese aquel otro, sea B, y arguméntese de él como se argumentó de A: o se procederá hasta el infinito en la serie de los efectivos, cualesquiera de los cuales será segundo en relación con el anterior, o se detendrá en alguno que no tiene anterior. La infinidad es posible ascendiendo; luego es necesaria una primacía, porque aquel que no tiene un anterior, no es posterior a ningún posterior a sí mismo, puesto que la segunda conclusión del segundo capítulo destruye el círculo en las causas.

Aquí se objeta que, según los filosofantes, la infinidad es posible ascendiendo, tal como ellos proponían de los infinitos generativos, ninguno de los cuales sería primero, sino que cualquiera de ellos sería segundo, y, sin embargo, esto lo propondrían

ellos sin círculo. Para excluir esta objeción, digo que los filósofos no han propuesto la infinidad posible en las causas ordenadas esencialmente, sino sólo accidentalmente, como se ve con claridad en el libro sexto, capítulo quinto, de la *Metafísica* de Avicena, donde se habla de la infinidad de los individuos en la especie.

Mas, para hacer visible nuestro propósito, expongo qué son las causas ordenadas esencialmente y qué las ordenadas accidentalmente; y aquí es preciso saber que una cosa es hablar de causas por sí y de causas accidentales, y otra cosa es hablar de causas por sí o esencialmente ordenadas y de causas accidentalmente ordenadas. Pues en el primer caso sólo hay una comparación de uno a uno, es decir, de causa a causado; y causa por sí es la que causa según la naturaleza propia y no según algo accidental a ella. En el segundo caso hay una comparación de dos causas entre sí en cuanto hay un causado por ellas.

Y las causas ordenadas esencialmente y por sí difieren de las ordenadas accidentalmente en tres cosas. La primera diferencia es que, en las ordenadas por sí, la causa segunda, en cuanto causa, depende de la primera; en las ordenadas accidentalmente no es así, aunque dependa en el ser o en algún otro aspecto. La segunda diferencia está en que, en las ordenadas por sí, hay una cau-

salidad de otra naturaleza y orden, porque lo superior es más perfecto; en las causas ordenadas accidentalmente no ocurre esto. Y esta diferencia se sigue de la primera, pues ninguna causa depende esencialmente en el causar de otra causa de su misma naturaleza, porque en la causación de algo basta uno de una naturaleza. Sigue la tercera diferencia, que todas las causas ordenadas por sí se requieren simultáneamente y de un modo necesario para causar; si así no fuera, faltaría alguna causalidad por sí para el efecto. Las ordenadas accidentalmente no se requieren simultáneamente.

A través de estas consideraciones nuestro propósito se muestra así: es imposible una infinidad de causas esencialmente ordenadas; y la infinidad de causas accidentalmente ordenadas es también imposible, a menos que se suponga basada en las causas ordenadas esencialmente. Aunque se niegue, incluso, el orden esencial, es imposible la infinidad; luego absolutamente hay algo primero, simplemente efectivo.

Aquí hay tres proposiciones asumidas. Por brevedad se llama a la primera A, a la segunda B y a la tercera C.

Demostración de las mismas: se prueba A, en primer lugar, porque la totalidad de los causados esencialmente ordenados es también causada; en consecuencia, por alguna causa que no es nada de aquella tota-

lidad; pues en ese caso sería causa de sí, ya que la totalidad completa de los seres que dependen es también dependiente, pero no depende de ninguno de los seres de aquella totalidad. Además, porque las infinitas causas ordenadas esencialmente estarían simultáneamente en acto, según se deduce de la tercera diferencia que hemos establecido más arriba; y ningún filósofo sostiene el consiguiente. En tercer lugar, porque lo anterior está más cerca del principio, según el libro quinto de la *Metafísica*. Así, pues, donde no hay principio nada hay esencialmente primero. En cuarto lugar, porque lo superior es más perfecto en el causar, según se ve por la segunda diferencia dicha, así, pues, lo que es infinitamente superior es infinitamente más perfecto, teniendo así una perfección infinita en el causar. En quinto lugar, porque lo efectivo no supone necesariamente ninguna imperfección, y esto se ve de un modo evidente por la conclusión octava del segundo capítulo; por consiguiente, puede estar en alguna naturaleza sin imperfección; pero si no está en ninguna sin dependencia de un anterior, no está en ninguna sin imperfección, por lo tanto, la efectividad independiente puede pertenecer a cualquier naturaleza; aquélla es simplemente primera; luego la efectividad simplemente primera es posible. Con esto basta, porque más abajo se concluirá

de esto que aquélla existe en realidad. Así, por cinco razones, A es evidente.

B se demuestra porque, si se supone una infinidad accidental, es evidente que no tendría lugar simultánea, sino sólo sucesivamente, de un miembro tras otro, de forma que el segundo, aunque en algún sentido exista por lo anterior, no dependerá del mismo en el causar. Pero puede causar sin que exista aquél, como engendra el hijo después de muerto el padre tanto como cuando vive éste. Tal infinidad de sucesión es imposible, a menos que exista por virtud de alguna naturaleza que dure infinitamente, de la cual dependa toda la sucesión y cualquier miembro de ella. Pero ninguna deformidad se perpetúa sino en virtud de algo permanente que no pertenece a la sucesión, porque todos los miembros de la sucesión son de la misma naturaleza. Pero hay algo esencialmente anterior, porque cada miembro depende de lo mismo, pero en un orden distinto de aquel en que algo depende de la causa próxima, que es algo de aquella sucesión. Por lo tanto, B es evidente.

Se demuestra C porque, habiendo alguna naturaleza efectiva según la primera conclusión, si se niega el orden esencial de los efectivos, aquella naturaleza no causará en virtud de ninguna otra; y aunque la misma se suponga causada en algo singular, será,

sin embargo, incausada en algo singular, y éste es el propósito respecto de la primera naturaleza; pues si en algo se supone incausada, se incurrirá en contradicción al negar el orden esencial; porque ninguna naturaleza puede suponerse causada en algo, de modo que haya un orden accidental bajo ella sin un orden esencial a otra naturaleza.

TERCERA CONCLUSIÓN. *El primer efectivo simplemente es incausable, porque es inefectible y efectivo independientemente.*

Esto es evidente por la segunda conclusión, porque si fuera efectible por otro, o causativo en virtud de otro, tendríamos un proceso hacia el infinito, o un círculo, o nos detendríamos en algo inefectible o efectivo independientemente; digo que aquello es primero y que lo otro no es primero, como claramente se deduce de las premisas que has concedido. Ulteriormente se concluye: si el primero es inefectible, será incausable, puesto que no es finible, según la quinta conclusión del segundo capítulo; ni materiable, según la sexta conclusión del mismo capítulo; ni formable, por la séptima conclusión del mismo capítulo; ni puede tampoco ser causado por la forma y la materia juntamente, según la octava conclusión del citado capítulo.

CUARTA CONCLUSIÓN. *El efectivo primero simplemente es un existente en acto, y alguna naturaleza que existe actualmente es efectiva de este modo.*

Se prueba: aquello a cuya definición repugna que pueda ser por otro, si puede ser, puede ser por sí; a la definición del primer simplemente efectivo repugna que pueda ser por otro, según la tercera conclusión; y puede ser, como se deduce de la segunda conclusión; por consiguiente, en este lugar concluye esto la quinta demostración de A, que parece menos concluyente. Respecto de la existencia pueden tratarse otras pruebas, y se refieren a los hechos contingentes, aunque manifiestos; o bien acerca de la naturaleza y la quididad y la posibilidad, y son por los hechos necesarios; así, pues, el efectivo simplemente primero puede ser por sí. Lo que no es por sí no puede ser por sí, porque entonces lo que no es traería algo al ser, lo cual es imposible; además, se causaría a sí mismo y no sería, de este modo, incausable absolutamente. Esta cuarta conclusión se declara de otro modo, porque no es conveniente que falte al universo el supremo grado posible en el ser.

Al lado de esta cuarta conclusión, nótese este corolario: que el primer efectivo no sólo es el que tiene prioridad respecto de los demás, sino aquel cuyo anterior incluye

contradicción; y así, en cuanto es primero, existe. Se prueba como la cuarta conclusión; pues en la definición de ésta se incluye especialmente lo incausable; por lo tanto, si puede ser, puesto que no contradice a la entidad, puede ser por sí, y, de este modo, es por sí.

QUINTA CONCLUSIÓN. *Lo incausable es un ser necesario para sí.*

Se prueba: porque, excluyendo toda otra causa por sí, intrínseca y extrínseca, respecto de su ser, es imposible por sí que no sea. Prueba: nada puede no ser si no puede ser algo positiva o privativamente incompatible con él mismo, porque a veces uno de los dos contradictorios es siempre verdadero. Nada incompatible con lo incausable puede ser positiva o privativamente, porque tendría que serlo por sí o por otro; del primer modo es imposible, porque entonces lo sería por sí, según la cuarta conclusión, y así existirían simultáneamente los incompatibles; por una razón parecida, tampoco sería posible de otra manera, porque, admitiendo aquel incompatible, reconoce que lo incausable no existe; y así se sigue de modo inverso. No de la segunda manera, porque ningún causado tiene un ser más vehemente o más potente por una causa, que tiene por sí el incausable, porque lo causable depende en el ser y lo incausable no. Tampoco la

posibilidad de existir que tiene lo causable pone necesariamente su ser en acto, como ocurre con lo incausable. Sin embargo, nada incompatible con lo que existe puede ser por una causa, a menos que reciba por medio de ésta un ser más vehemente o más potente que el ser de su incompatible.

SEXTA CONCLUSIÓN. *La necesidad de ser por sí conviene a la única naturaleza una.*

Se prueba así: si dos naturalezas pueden ser por sí mismas el ser necesario, su necesidad de ser es común; por consiguiente, también alguna entidad quididativa, según la cual la necesidad es común a ellas, de la cual se toma como género de las mismas; además de esto, se distinguen por sus últimas formalidades actuales.

De esto se siguen dos incompatibles: primero, que cada una sería, ante todo, un ser necesario por la naturaleza común, la cual es de menor actualidad, y no por la naturaleza que las distingue, que tiene mayor actualidad. Porque, si por aquélla fuera formalmente un ser necesario, será dos veces un ser necesario, puesto que no incluye formalmente la naturaleza común, lo mismo que la diferencia no incluye al género. Pero parece imposible que una menor actualidad sea lo que primariamente hace que algo sea necesario, y que por una mayor actualidad no sea ne-

cesario algo ni primariamente ni por sí.

La segunda imposibilidad es que por una naturaleza común, mediante la cual se supone que cada una de ellas es un ser necesario primariamente, ni una ni otra será un ser necesario, porque ninguna existe suficientemente por aquella naturaleza. Pues cualquier naturaleza es aquello que es por el último elemento formal. Pero aquello por lo cual algo es un ser necesario, hace que el mismo ser esté en efecto, prescindiendo de toda otra cosa.

Si dices que para ser basta la naturaleza común aparte de las naturalezas distintas, entonces la misma naturaleza común es por sí en acto e indistinta y, por consiguiente, indiscernible, porque el ser necesario ya existente no está en potencia para existir simplemente; el ser del género en la especie es simplemente el ser respecto de ella.

Además: dos naturalezas bajo el mismo común no tienen un grado igual. Se prueba por las diferencias que dividen al género; si son desiguales, el ser de una será más perfecto que el ser de la otra. Ningún ser es más perfecto que el ser que es necesario por sí.

Además: si dos naturalezas fuesen por sí el ser necesario, no tendrían ninguna dependencia una respecto de la otra en el ser, luego tampoco tendrían un orden esencial; por ende, una de ellas nada sería de este

universo, pues nada hay en el universo que no tenga un orden esencial entre los entes, puesto que la unidad del universo deriva del orden de las partes.

Aquí se objeta que, puesto que todo tiene un orden de eminencia en las partes del universo, basta este orden para la unidad. Opongo a esta objeción: una cosa no tiene este orden con otra porque la naturaleza más eminente tiene el ser más perfecto; pero nada es más perfecto que el mismo ser que es necesario por sí. Tampoco una de ellas tiene ningún orden con las partes del universo, porque de un universo hay un orden, hay un orden a un primero. Demostración: porque a dos naturalezas primeras, si se ponen, la naturaleza próxima a la primera no tiene un único orden o una única dependencia, sino dos, como son dos los términos a los que va algo *(ad quem)* y así sucede respecto de cualquier naturaleza inferior; por lo tanto, habrá así en el universo dos órdenes, y habría así dos universos; o sólo habrá un orden a un ser necesario y no habrá orden a ningún otro.

Sin embargo, como parece, cuando se procede razonablemente, que no hay que poner nada en el universo a no ser que veamos alguna necesidad de hacerlo, y algún orden a otros entes muestre manifiestamente su entidad, puesto que no deben suponerse muchos seres sin necesidad, según el

libro primero de los *Físicos*, un ser necesario se muestra en el universo por lo incausable; y esto por el primer causante, y éste a su vez por los causados. Ninguna necesidad se ve, por parte de los efectos, de suponer varias naturalezas primeras causantes; antes bien, es imposible, como se muestra en la decimoquinta conclusión de este capítulo. Así, pues, no es necesario poner más de un ser no causado y necesario según la naturaleza. Por consiguiente, no se ponen, y con razón.

Al lado de las primeras cuatro conclusiones de este capítulo, referentes al efectivo, propongo cuatro conclusiones similares que se refieren a la causa final y que se demuestran también de modo semejante. La primera es:

SÉPTIMA CONCLUSIÓN. *En los entes hay alguna naturaleza finitiva.*

Se prueba: hay algo finible. Demostración: porque hay algo efectible, según se deduce de la prueba de la primera conclusión de este capítulo; luego también hay algo finible. La consecuencia es evidente por la cuarta conclusión del segundo capítulo. Esto es más manifiesto en el orden esencial, como se ve por la decimosexta conclusión del segundo capítulo, que lo fue del efectivo.

OCTAVA CONCLUSIÓN. *Algo finitivo es simplemente primero, es decir, ni ordenable a otro, ni dispuesto en virtud de otro para servir de fin a otros.*

Se prueba por cinco demostraciones similares a las aducidas para la segunda conclusión de este tercer capítulo.

NOVENA CONCLUSIÓN. *El primer finitivo es incausable.*

Se prueba: porque no es finible; de otro modo no sería primero; y ulteriormente es, por lo tanto, inefectible, según la cuarta conclusión del capítulo segundo. Además, como arriba, en la demostración de la tercera conclusión de este tercer capítulo.

DÉCIMA CONCLUSIÓN. *El primer finitivo es un existente en acto, y esta primacía conviene a alguna naturaleza que existe en acto.*

Se prueba como la cuarta conclusión del tercer capítulo. Corolario: es primero de este modo lo que es imposible que sea antes. Se prueba como el corolario de la cuarta conclusión predicha.

Habiendo puesto ya las cuatro conclusiones de cada orden de la causalidad extrínseca, propongo otras cuatro semejantes del orden de eminencia. La primera de tales conclusiones es ésta:

UNDÉCIMA CONCLUSIÓN. *Entre las naturalezas de los entes hay alguna excedente.*

Se prueba: hay alguna finita, según se sigue de la séptima conclusión de este capítulo; luego también la hay excedida, según la decimosexta conclusión del segundo capítulo.

DUODÉCIMA CONCLUSIÓN. *Alguna naturaleza eminente es simplemente primera según la perfección.*

Eso es evidente, según el orden esencial; según Aristóteles en el libro octavo de la *Metafísica,* las formas son como números. Este orden esencial se detiene en un punto; se prueba por aquellas cinco demostraciones aducidas para la segunda conclusión.

DECIMOTERCERA CONCLUSIÓN. *La suprema naturaleza es incausable.*

Se prueba: no es finible, según la decimosexta conclusión del segundo capítulo; luego no es efectible (por la cuarta del mismo capítulo). Además: que la naturaleza suprema no es efectible, se prueba por B, en la prueba de la segunda conclusión de este capítulo; pues todo lo efectible tiene alguna causa esencialmente ordenada.

DECIMOCUARTA CONCLUSIÓN. *La naturaleza suprema es algo que existe en acto.*

Se prueba como la cuarta conclusión de este capítulo. Corolario: en alguna naturaleza el ser más perfecta o superior incluye contradicción; se prueba como el corolario de la cuarta conclusión predicha.

DECIMOQUINTA CONCLUSIÓN. *A alguna misma y única naturaleza que existe en acto le pertenece la triple primacía en el orden triple antes mencionado, es decir, de eficiencia, de fin y de eminencia.*

Esta decimoquinta conclusión es el fruto de este capítulo. Se sigue evidentemente de las conclusiones expuestas, de este modo: si un ser necesario por sí pertenece a la única naturaleza (por la sexta conclusión de este capítulo) y a este ser necesario le es propia la primacía de cada uno de los dichos tres órdenes, es necesario que aquella naturaleza exista por sí (según la quinta y la tercera conclusiones referentes a la primacía una, y por la quinta y decimotercera, referentes a la tercera primacía); por lo tanto, cada una de las primacías dichas pertenece a esta única naturaleza, a la cual pertenecen también las otras; porque toda primacía pertenece en acto a alguna naturaleza, según las conclusiones cuarta, décima y decimocuarta, pero no a diferentes naturalezas; por

lo tanto, pertenece a la misma naturaleza.

Se prueba la menor, porque entonces muchas naturalezas serían seres necesarios (por la segunda proposición ya formulada). El argumento propuesto se prueba además por lo incausable, puesto que lo incausable es lo único primero; cualesquiera de las dichas es incausable, luego... se prueba la mayor: ¿Cómo será una multitud por sí?

Esta conclusión es muy pregnante, puesto que contiene virtualmente otras seis: tres acerca de la unidad de la naturaleza a que pertenecen cada una de las primacías que antes se dijeron, y tres acerca de la identidad de la naturaleza que es así primera respecto de una naturaleza similarmente primera, por una comparación de las primacías entre sí. Y esta conclusión tan pregnante se ha mostrado únicamente por la sexta sola, que es casi la mayor.

Es útil, para las seis conclusiones ya mencionadas, expresar las mayores propias, si es que pueden ser halladas.

Para mostrar las dos primeras conclusiones pongo como premisa una conclusión.

DECIMOSEXTA CONCLUSIÓN. *Es imposible que lo mismo dependa esencialmente de dos, por cada uno de los cuales se termina totalmente su dependencia.*

Se prueba ésta: así como con una causa total que cause algo en algún género de

causa es imposible que otra cause lo mismo en el mismo género, porque entonces lo mismo sería causado dos veces, o no serían causas totales ni una ni otra y, de modo similar, causaría entonces a aquello que, sin causarlo, sería, sin embargo, un causado, lo cual es absurdo; así es imposible que lo mismo dependa de dos causas con la misma dependencia. Pues ya no termina suficientemente al otro si aún depende del restante. Así también, dependería entonces de algo que, sin existir, existiría sin embargo según el mismo orden de ser. Y entender que, no obstante, existiría según el mismo orden, está en contra de la naturaleza de la dependencia.

Puesta de manifiesto esta conclusión, propongo ahora las primeras proposiciones que están incluidas en la decimoquinta conclusión, y lo hago de este modo:

DECIMOSÉPTIMA CONCLUSIÓN. *Cualquier primacía de la causa extrínseca de una índole pertenece a una sola naturaleza.*

Se prueba: porque si tal primacía pertenece a varios, será respecto de sus posteriores o de los otros posteriores, no puede ser del primer modo, en virtud de la decimosexta conclusión ya propuesta; similarmente, en cualquier posterior habría dos dependencias de la misma índole, puesto que no hay una dependencia de dos naturalezas

primeras. El consecuente es inconveniente. Y no puede suponerse la segunda hipótesis, porque si hubiese otro primero también de otros, habría otro universo de aquéllos, porque aquellos y estos entes no se ordenarían entre sí con el mismo. Sin unidad de orden no hay unidad de universo. En el mismo fin uno pone Aristóteles la bondad principal del universo. Y porque hay un orden a un ente supremo, me basta hablar de este universo solo, sin fingir otro del que no tengo noción alguna, sino más bien razones en contra.

Además: se añaden pruebas probables. Ascendiendo en el orden esencial, se va hacia la unidad y la pobreza cuantitativa, luego el ascenso se detendrá en el uno.

Además: la causalidad de la causa superior se extiende a muchas cosas; por lo tanto, cuanto más arriba se vaya menos cosas bastarán; luego..., esta prueba aclara la inmediata anterior.

Además: con respecto al primer eminente, parece manifiesto que si dos naturalezas no están así ordenadas, es decir, que si una de ellas no excluye a la otra (puesto que en esto se comparan con los números) mucho más imposible es que existan dos en el mismo grado primero.

Además, respecto del fin: entonces no habría ningún fin capaz de dar el reposo a todos los demás fines distintos de sí mismo;

siendo esto inteligible, se sigue como el anterior.

Finalmente: de otro modo, ninguna naturaleza contendría virtualmente la perfección de todas las demás naturalezas, aun siendo esto inteligible sin contradicción, no habría, de todos modos, ninguna naturaleza perfectísima.

Las otras tres conclusiones tienen también pruebas especiales. Pues:

DECIMOCTAVA CONCLUSIÓN. *El primer efectivo es el más actual, porque contiene virtualmente toda posible actualidad. El primer fin es el mejor, porque contiene virtualmente toda bondad posible. El primer eminente es el más perfecto, porque contiene de modo eminente toda perfección posible.*

No pueden separarse estas tres, porque si una existiera en una naturaleza y la otra en otra naturaleza, no podría darse la que entre ellas fuera simplemente eminente. De donde se sigue que estas tres primacías parecen expresar tres razones de suma bondad que concurren necesariamente, las cuales son: la suma comunicabilidad, la suma amabilidad y la suma integridad o totalidad; pues lo bueno y lo perfecto son lo mismo (libro quinto de la *Metafísica);* y lo perfecto y el todo son lo mismo (libro tercero de los *Físicos);* es evidente que lo bueno es apetecible (libro primero de los *Éticos)* y

comunicativo (según Avicena en el libro sexto de la *Metafísica);* pues nada comunica de un modo perfecto más que aquella naturaleza que comunica por liberalidad, cosa que conviene verdaderamente a lo bueno supremo, porque no espera ninguna retribución por la comunicación, lo cual es propiamente liberal, según Avicena en el mismo libro, capítulo quinto.

DECIMONOVENA CONCLUSIÓN. *Una única naturaleza existente es la primera en el triple orden predicho, respecto de otra naturaleza, de forma que cualquier otra es así triplemente posterior a aquella primera.*

Algún espíritu protervo, sosteniendo aquella decimoquinta conclusión, podría acaso decir que, fuera de aquélla, existen muchas naturalezas, no ciertamente primeras como aquéllas, pero tampoco posteriores a aquella Primera Naturaleza, según algún orden de los predichos, o no según cualquiera, sino sólo según el orden de eminencia o el de eminencia y fin; no ciertamente de eficiencia, como dicen algunos que Aristóteles opinaba acerca de las Inteligencias que seguían a la Primera Naturaleza, y quizá también respecto de la materia prima. Aunque esto se podría refutar con lo que se ha dicho antes, sin embargo será conveniente explanarlo.

En primer lugar, está reprobado por la

sexta conclusión; porque si el ser necesario por sí pertenece a una naturaleza, todo lo que no es posterior (y negando esto en cualquiera de los tres órdenes) es necesario que sea por sí; luego sólo una naturaleza no es posterior por cualquier posterioridad; por lo tanto, cualquiera otra es posterior con triple posterioridad. La segunda proposición de este argumento es evidente por la tercera, novena y decimotercera conclusiones de este tercer capítulo. Añádase a toda otra la sexta conclusión de este capítulo.

En segundo lugar, se prueba en especial: lo que no es fin o está ordenado a algún fin, existiría en vano, en los entes nada es en vano; luego cualquier naturaleza distinta del Primer Fin está ordenada a algún fin; y si está ordenada a algún fin, estará, por lo tanto, ordenada al Primero, según la tercera conclusión del segundo capítulo.

De modo parecido, con respecto al eminente: lo que no es Supremo ni está excedido por alguno, no tiene ningún grado; así, nada es; luego todo lo que no es Supremo está excedido por alguno; luego está excedido por el Supremo (por la tercera conclusión del segundo capítulo).

De éstas se muestra respecto de la eficiencia, que se niega: como se ha mostrado antes, algo es Fin Primero, o finito, luego algo es Primer Eficiente o efecto, pues los miembros de esta disyunción se convierten

con los miembros de la otra disyunción relativa a la posterioridad. Es evidente por la cuarta y la quinta conclusiones del segundo capítulo. Respecto del Primer Fin, es evidente por el argumento inmediatamente precedente.

Similarmente, con el orden de eminencia: si todo es el Supremo o bien todo está excedido por el Supremo, todo será Primer Eficiente o efecto, porque también estos miembros se convierten, según la penúltima y la última conclusiones del segundo capítulo y la quinta de este capítulo tercero. Además, la suposición de un ente que no tenga ningún orden es sumamente irracional, como se muestra en la segunda razón dada a la sexta conclusión; en la demostración de la decimoséptima conclusión de este capítulo se mostró de un modo distinto.

En verdad, Señor, has hecho todas las cosas ordenadas en la sabiduría, de tal forma que a todo intelecto parece razonable que todo ente esté ordenado. De donde se sigue el absurdo en que incurrieron algunos filosofantes que excluyeron el orden de algún ser. Pero de esta proposición universal «todo ente está ordenado», se sigue que no todo ente es posterior y no todo ente es anterior; porque en ambos casos, o lo mismo se ordena a sí mismo, o se introduce el círculo en el orden. Luego hay algún ente anterior y no posterior, y, de este modo,

primero; y hay algún ente posterior y no anterior; pero ningún ente existe sin que sea anterior o posterior. Tú eres el único Primero y todo lo que es distinto de Ti es posterior a Ti, tal como lo he declarado, en la medida de mis fuerzas, al tratar del triple orden.

CAPITULO IV

De la simplicidad, la infinitud y la intelectualidad del primer ente.

Señor, Dios nuestro, si Tú me lo concedes, quisiera mostrar de algún modo las perfecciones de Tu naturaleza única, verdaderamente primera, que no dudo las posee. Creo que Tú eres simple, infinito, sabio y dotado de voluntad; y porque no quiero valerme del círculo en las demostraciones, estableceré primero algunas nociones acerca de la simplicidad, que son las primeras que se pueden probar; otras cuestiones acerca de la simplicidad las diferiré para su lugar propio donde puedan ser probadas. Así, pues, de este cuarto capítulo ha de mostrarse ante todo esta conclusión:

PRIMERA CONCLUSIÓN. *La Primera Naturaleza en sí es simple.*

He dicho en sí, porque aquí sólo me refiero a la simplicidad esencial, la cual ex-

cluye absolutamente toda composición en la esencia.

Esto se prueba así: la Primera Naturaleza no es causada, según la tercera conclusión del tercer capítulo, por lo tanto, no tiene partes esenciales, materia y forma. Además, no tiene perfecciones diversas, distintas en realidad de cualquier modo, y de las cuales se pueda tomar la noción de género y diferencia. Se prueba por la primera demostración de la sexta conclusión del tercer capítulo; porque, o bien una de ellas sería según propia noción aquello en cuya virtud el todo fuese primordialmente el ser necesario, y las demás ni primariamente ni por sí (en cuyo caso, estando las demás incluidas esencialmente en el todo, el todo no, sería un ser necesario porque incluiría elementos que no son formalmente necesarios), o bien, si por cada una de estas realidades el todo fuese primordialmente el ser necesario, sería dos veces el ser necesario y tendría primordialmente dos seres, ninguno de los cuales incluiría esencialmente al otro. Análogamente, cualquiera de ellas no sería la otra, puesto que no habría por ellas un uno si cada realidad da primariamente el ser necesario. Pues cada una de ellas será una actualidad última, y así, o nada idéntico se producirá por ellas, o ellas en nada se diferenciarán y no serán dos, por lo tanto.

Corolario: la Primera Naturaleza no está

comprendida en el género. Es evidente por el argumento precedente. También se prueba porque la naturaleza que está incluida en un género se expresa toda por la definición, donde algo que no sea absolutamente lo mismo se expresa por el género y la diferencia, para evitar la repetición inútil; lo opuesto se encuentra en lo que es simple en este sentido.

Aquí se objeta: si de dos realidades que existen en el mismo ente sólo una de ellas hace que éste sea un ser necesario, y la otra no fuera necesaria (puesto que de no ser así, sería dos veces un ser necesario), se sigue que ninguna realidad distinta podría ponerse, según sus razones formales, en el ser necesario; luego ni la esencia ni la relación están en la Persona Divina. El consecuente es falso, por lo tanto, la prueba primera es errónea.

De modo parecido se arguye contra la segunda: cada una de ellas sería la actualidad última, o, si no, la otra no sería necesaria.

Respondo: todos los seres se distinguen según las razones formales, es decir, como acto y potencia si son compatibles, o como dos disposiciones que actúan lo mismo, y en ese caso, si uno es infinito, puede incluir por identidad al otro, es más, lo incluye, de otro modo, lo infinito sería componible, lo cual se reprueba en la conclusión novena de este capítulo. Pero si fuera finito, no in-

cluye por la identidad aquello que es primordialmente diverso según su razón formal, porque tal finito es perfectible por aquél o compatible con él. Luego, suponiendo que el ser necesario tiene dos realidades, ninguna de las cuales contiene a la otra por identidad (lo que se requiere para la composición), se sigue que la otra no será un ser necesario ni formalmente ni por identidad, o que el todo será dos veces un ser necesario; y así se mantienen ambas pruebas.

Las instancias de la Persona Divina no son instancias reales, porque aquellas dos realidades no constituyen la composición, sino que una es la otra por identidad, puesto que una es infinita.

Pero si objetas que de este modo yo diré que hay una composición y dos realidades en el ser necesario, pero que una es infinita, en ese caso te contradices doblemente: primero, porque lo infinito es incompatible como parte de otra realidad, porque la parte es menor que el todo; segundo, porque ninguna realidad es la otra por identidad, si supones una composición, y entonces ambas pruebas son válidas.

SEGUNDA CONCLUSIÓN. *Lo que es intrínseco a la Naturaleza Suma, lo es en el grado máximo.*

Se prueba: porque (según la última con-

clusión) es absolutamente idéntico a aquella Naturaleza, a causa de su simplicidad; luego, así como aquella Naturaleza es Naturaleza Suprema, así algo que le sea intrínseco lo será en grado máximo, puesto que es idéntico a ella. Además, si algo intrínseco pudiera comprenderse como algo que es excedido según su entidad, entonces también podría entenderse que la Naturaleza es excedida según su entidad, que es idéntica a la entidad de aquello que le es intrínseco.

TERCERA CONCLUSIÓN. *Todo lo que es simplemente perfección pertenece necesariamente a la Naturaleza Suprema en un grado también supremo.*

Se llama perfección simple a aquella cuya existencia en cualquier ser es mejor que su no existencia.

Esta descripción parece nula, porque si se entiende de la afirmación y la negación, como es en sí, la afirmación no es mejor que su negación (en sí y en cualquier cosa, si puede existir en ella); pero si se entiende no sólo en sí y en algo, si pudiera existir en ello, sino en cualquier cosa simplemente, entonces es falsa. La sabiduría no es mejor en el perro, porque ninguna bondad hay en él a la que contradiga.

Respondo: es una descripción famosa. Expóngase así: «Mejor que aquello que no es ella misma», esto es, que algo positivo

que sea incompatible con ella, en lo cual se incluye «aquello que no es ella». Es así mejor —digo— «en cualquier cosa» (no para cualquier cosa, sino «en cualquier cosa») tanto como sería por sí misma, porque es mejor que su incompatible, por lo cual no puede existir allí.

Se puede decir brevemente, por lo tanto, que la perfección simple es aquella que es simple y absolutamente mejor que cualquier cosa incompatible con ella; así puede exponerse aquél «en cualquier ser es mejor que su no existencia», es decir, cualquier cosa que no sea ella misma. No me ocupo de otras cosas referentes a aquella descripción; acepto la primera parte que es clara. Y la incompatibilidad ha de entenderse según la predicción denominativa, porque así se habla comúnmente de ella.

Pruebo la tercera conclusión entendida así: la perfección simple tiene algún orden, según la nobleza, a todo lo incompatible, no de excedido (según la descripción), sino de eminente; así, pues, o es incompatible con la naturaleza suprema y, de esta forma, la excede, o es compatible y puede así estar en ella, e incluso en grado sumo, puesto que es así compatible con ella si es compatible con algún ser. Existe en ella como es compatible con ella. Pero no está en ella como un accidente contingente; por lo tanto, existe en ella como idéntica con ella o,

al menos, como atributo propio. La conclusión propuesta está lograda, puesto que existe en ella necesariamente.

Sin embargo, pruebo que no está de un modo contingente como accidente accidental; porque en toda perfección a la que no repugne la necesidad de inherencia, la tiene de un modo más perfecto aquella que la posee de un modo necesario que aquella que sólo la tiene de un modo contingente.

La necesidad no repugna a la perfección simple, porque entonces la excedería algo incompatible con ella, como la que es necesaria o puede serlo; pero nada puede poseer la perfección simple de un modo más perfecto que la Primera Naturaleza (por la segunda conclusión de este capítulo); luego, etcétera.

Debiendo exponer la infinitud y otras cualidades de la simplicidad, trataré primero del intelecto y la voluntad, puesto que se suponen más adelante. La primera conclusión tal es ésta:

CUARTA CONCLUSIÓN. *El Primer Eficiente es inteligente y dotado de voluntad.*

Se prueba ésta: el Primer Eficiente es agente por sí, puesto que a toda causa accidental es anterior alguna causa por sí (según el libro segundo de los *Físicos);* el agente por sí obra todo por un fin.

A partir de esto se argumenta de dos mo-

dos. El primero es éste: todo agente natural, considerado precisamente, obraría por necesidad y de igual modo si no obrara por ningún fin, si fuera un agente independiente; luego si no obra más que por un fin será porque depende de un agente que ama el fin; por lo tanto, etc.

El segundo modo de argumentar es éste: si el Primer Eficiente obra por un fin, o bien aquel fin mueve al Primer Eficiente como lo amado por un acto de voluntad, y la conclusión propuesta es evidente, o bien lo mueve sólo como amado naturalmente. Esto es falso, porque naturalmente no ama un fin distinto de sí, como el grave ama el centro o la materia ama la forma; entonces estaría de algún modo ordenado a un fin, puesto que se inclina a él. Si sólo ama el fin naturalmente, que es él mismo, ésta nada sería más que lo mismo que es él mismo. Esto no salvaría la doble razón de causa en él mismo.

Además: el Primer Eficiente dirige su efecto al fin; luego lo hace naturalmente o bien amándole; del primer modo no puede ser, porque el que no conoce, nada dirige sino en virtud del que conoce; pues la primera ordenación es propia del ser que sabe. El Primer Eficiente no dirige en virtud de nadie, como tampoco causa en virtud de nadie.

En tercer lugar, así: algo es causado de

un modo contingente; luego la Primera Causa, causa de un modo contingente; por consiguiente, causa queriendo (libremente). Prueba de la primera consecuencia: cualquier causa segunda causa en cuanto es movida por la Primera; luego si la Primera mueve necesariamente, toda otra causa es movida necesariamente y todo otro causado es causado necesariamente. Prueba de la segunda consecuencia: nada es principio de operación contingente más que la voluntad o lo concomitante con la voluntad, pues todas las demás causas obran por necesidad de su naturaleza y, por lo tanto, no obran de un modo contingente.

Se objeta contra la primera consecuencia que nuestro querer podría causar aun de un modo contingente algún efecto. Además, que el Filósofo, cuando se refiere al querer de Dios, concede el antecedente y niega el consiguiente poniendo la contingencia en las cosas inferiores por el movimiento, que es causado necesariamente en cuanto es uniforme, pero la deformidad se sigue de sus partes, así como la contingencia.

Contra la segunda consecuencia: algunas cosas movidas pueden impedirse y así lo opuesto puede sobrevenir de un modo contingente.

Respondo a la primera objeción: si hay un Primer Eficiente respecto de nuestra voluntad, lo mismo se sigue de ella que de los

demás efectos. Porque el Primer Eficiente, o mueve inmediatamente a nuestra voluntad de un modo necesario, o mueve inmediatamente a otro, y aquel ser necesariamente movido moverá necesariamente, porque mueve por éste que es movido. Finalmente, el eficiente próximo moverá necesariamente a la voluntad, y así querrá necesariamente y será un ser que quiere necesariamente. De aquí se sigue una consecuencia ulterior imposible: que el Primer Eficiente causa necesariamente lo que causa queriendo.

Respondo a lo segundo: no llamo aquí contingente a todo lo que no es necesario ni sempiterno, sino a aquello cuyo opuesto podría hacerse cuando se hace éste. Por eso dije que «algo es causado contingentemente» y no que «algo es contingente». Ahora digo que el Filósofo no pudo negar el consecuente salvando el antecedente por el movimiento; porque si todo aquel movimiento es necesariamente por su causa, cualquier parte suya es causa necesariamente cuando es causado, es decir, invariablemente, de modo que entonces lo opuesto no puede ser causado. Y, ulteriormente: lo que es causado por cualquier parte del movimiento, se causa necesariamente, es decir, invariablemente. Así, pues, o nada ocurre contingentemente, esto es, evitablemente, o el Primer Eficiente causa, incluso

inmediatamente, lo que podría no causar.

A lo tercero respondo: si otra causa puede impedir a ésta, puede impedirlo ahora en virtud de una causa superior, y así hasta la primera; la cual, si mueve necesariamente a una causa inmediata a ella, será necesidad en todo el orden hasta llegar a esta causa que impide; luego impedirá necesariamente; así, pues, no podría entonces otra causa causar contingentemente un causado.

Se prueba, en cuarto lugar, la conclusión: hay algo malo en los entes; así, pues, el Primer Eficiente causa de un modo contingente; y entonces como antes. Prueba de la consecuencia: el agente por necesidad de su naturaleza obra según toda su potencia, y así ocurre respecto de toda posible perfección que es producida por el mismo. Por consiguiente, si el Primer Eficiente (y, por lo tanto, como se ha deducido ya, todos los demás agentes), se sigue que todo el orden de las causas causará en este universo todo lo que es posible para ellas causarlo en éste; así, pues, no carecerá de ninguna perfección que pueda ser introducida en él por todas las causas agentes; por lo tanto, no carecerá de nada que pueda recibir; por lo tanto, en él no habrá ninguna malicia. Las consecuencias son claras, porque toda perfección que puede ser recibida en éste es causable por una o por todas las causas or-

denadas. La última es evidente por razón del mal, y la prueba concluye por una falta en las costumbres morales lo mismo que por un pecado en la naturaleza.

Dirás: la materia no obedece. Pero esto no vale; el agente que puede vencería la desobediencia.

Esta conclusión se prueba, en quinto lugar, porque lo vivo es mejor que todo lo que no vive, y entre los seres vivos, el ser intelectivo es mejor que todos los no inteligentes.

Algunos prueban también esta conclusión por una sexta vía de la tercera conclusión que antes mostramos; porque el entender, el querer, la sabiduría, el amor son perfecciones simples que suponen algo casi manifiesto.

Pero no se ve de dónde puede concluirse que éstas son perfecciones simples más que la naturaleza del primer ángel. Pues si tomas denominativamente la sabiduría, será mejor que todo denominativo incompatible y no probaste que el Primer Principio es sabio: digo que pides. Sólo puedes sostener que el sabio es mejor que el que no sabe, excluyendo el Primer Principio. De este modo el primer ángel es mejor que cualquier ser tomado denominativamente que sea incompatible con él, excepto Dios; y por cierto que la esencia del primer ángel en abstracto puede ser mejor que la sabiduría simple.

Dirás: «Repugna a muchos; por lo tanto, no para todos es mejor denominativamente que opuesto». Respondo que tampoco la sabiduría es mejor para cualquiera denominativamente; repugna a muchos.

Dirás: «Sería mejor para cualquiera si pudiera poseerla, porque sería mejor para el perro si el perro fuese sabio». Respondo: Así, respecto del primer ángel, si pudiese ser perro, sería mejor, y sería mejor para el perro si pudiese ser el primer ángel.

Dirás: «No, esto destruiría la naturaleza del perro, luego no es bueno para el perro». Respondo: Así el sabio destruye su naturaleza. No hay diferencia si no es que el ángel destruye como una naturaleza del mismo género, mientras que el ser sabio la destruye como de otro género; el ángel, sin embargo, es incompatible porque se determina a sí mismo, por sujeto, la naturaleza incompatible de su género; y aquello a quien repugna primariamente el sujeto, le repugna por sí, aunque no primariamente, una propiedad del sujeto.

El tratamiento vulgar de la perfección simple es muchas veces defectuoso. Además: lo intelectual parece llamarse el grado supremo de un género determinado, como por ejemplo de la sustancia. ¿De dónde se concluye, pues, que es una perfección simple? Respecto de las propiedades del ente en general no ocurre esto, puesto que si-

guen a todo ser y son o un atributo común o de los otros disyuntivos.

Si un protervo dijera que todo denominativo primero de cualquier género generalísimo es una perfección simple, ¿cómo lo impugnarías? Pues si dijera que cualquier denominativo de esta especie es mejor que cualquier otro incompatible con él, si se entiende denominativamente, puesto que los incompatibles con él no son sino denominativos de su género a todos los cuales él los excede; si se entiende de las sustancias denominadas, en cuanto denominadas, se diría de un modo similar. Pero si se determina la sustancia, esto se determina al ser más noble. Si no, al menos todo sujeto en cuanto es denominado por éste, es mejor que cualquier otro en cuanto se determina por otro incompatible con él.

QUINTA CONCLUSIÓN. *Todo lo que causa el Primer Principio causante, lo causa de un modo contingente.*

Se prueba porque lo que causa inmediatamente lo causa de un modo contingente (según la tercera prueba de la cuarta conclusión puesta antes), y por consiguiente, también todas las cosas, porque lo contingente no precede naturalmente a lo necesario, ni lo necesario depende de lo contingente.

También por la volición del fin: nada se

quiere necesariamente más que aquello sin lo cual no está lo que es querido acerca del fin. Dios se ama como fin; y todo lo que ama en torno de El como fin, puede estar, aunque nada exista distinto de sí mismo, porque lo que es necesario por sí no depende de ningún otro; por lo tanto, ninguna otra cosa quiere necesariamente por una volición; luego no causa de un modo necesario.

Contra esta demostración: querer otra cosa es idéntico al Primer Principio; luego es también un ser necesario; luego no es contingente.

Además: si la tercera prueba de la conclusión establecida antes, sobre la cual se apoya ésta, es firme, no habrá ninguna contingencia de cualquier causa segunda en el causar si no hay una contingencia en el querer del Primer Principio. Porque así como la necesidad del Primer Principio en el querer concluye la necesidad de cualquier otro en el causar, así su determinación en el querer concluiría la determinación de cualquier otro en el causar; pero su determinación en el querer es eterna; luego cualquier causa segunda está determinada antes de que obre, de forma que no está en su potestad determinarse a lo opuesto.

Esto se declara posteriormente; porque si en la potestad de esta segunda causa está el determinarse a lo opuesto, entonces con

la determinación de la Primera Causa en el querer está la indeterminación de ésta en el causar, puesto que no está en su potestad hacer indeterminada a la Primera Causa; y si con la determinación de la Primera Causa está la indeterminación de ésta, se ve así que con su necesidad estaría la posibilidad y no la necesidad de ésta. Entonces, o la tercera prueba es falsa o nuestra voluntad parece que no está por sí libre de los opuestos.

Además: si la Primera Causa determinada determina, ¿de qué modo puede alguna causa segunda mover a algo, de algún modo, a cuyo opuesto movería la Primera Causa si moviese, como es el caso de nuestra voluntad pecadora?

Y también, en cuarto lugar: toda acción de efectuar será contingente, puesto que depende de la eficiencia del Primer Principio, que es contingente.

Estas dificultades son grandes y su plena y clara solución requiere que se narren y declaren muchas cosas. Búsquese en la cuestión que he disputado acerca de la esencia de Dios respecto de los futuros contingentes.

SEXTA CONCLUSIÓN. *Para la Naturaleza Primera amarse es idéntico a la Naturaleza Primera.*

Pruebo así esta conclusión: la causalidad

y la causación de la causa final es simplemente primera (según la cuarta conclusión del segundo capítulo); y por lo tanto, la causalidad del Primer Fin y su causación es enteramente incausable según cualquier causación en cualquier género de causa. Pero la causalidad del Primer Fin es «mover al Primer Eficiente como lo amado», que es lo mismo que esto: «el Primer Eficiente ama al Primer Fin». Que «el objeto se ame por la voluntad» no es otra cosa que «la voluntad ama al objeto». Por lo tanto, «el Primer Eficiente ama al Primer Fin» es enteramente incausable; y de este modo es por sí el ser necesario (por la quinta conclusión del tercer capítulo) y así será idéntico a la Primera Naturaleza, según la sexta conclusión del mismo capítulo; la deducción es evidente en la decimoquinta conclusión del tercer capítulo.

Se deduce de otra manera y se vuelve a lo mismo. Si «el Primer Principio se ama a sí mismo» es distinto de la Primera Naturaleza, es entonces causable (por la decimonovena conclusión del tercer capítulo) y, por lo tanto, efectible (por la quinta del segundo); luego eficiente mediante algo por sí (según la prueba de la cuarta conclusión de este capítulo), luego por algo que ama el fin (ibídem). Así, pues, «el Primer Principio se ama a sí mismo» sería causado por algún amor del fin, que sería un causado

anterior a éste, lo cual es imposible. Aristóteles lo muestra respecto al inteligir en el libro doce de la *Metafísica;* de otro modo, el Primer Principio no sería la sustancia óptima, porque es noble por el acto de entender; de otro modo la perseverancia (en el pensar) sería laboriosa, porque si no lo fuera más que en potencia de contradicción a aquello, le seguiría el trabajo, según Aristóteles.

Estas razones pueden declararse. La primera: porque, siendo en acto segundo como mejor se une toda última perfección del ente en acto primero, especialmente cuando es activo y no sólo capaz de hacer (y todo lo intelectual es activo, y la Primera Naturaleza es intelectual según se ha establecido en la primera conclusión), se sigue que su última perfección está en acto segundo. Por lo tanto, si aquél (1) no es su sustancia, no tendrá la sustancia óptima, porque su óptimo es algo distinto. Segunda: porque la potencia que sólo es receptiva, es potencia de contradicción; por lo tanto...

Sin embargo, esta segunda demostración, según Aristóteles, es sólo una razón probable. Por eso he dicho antes: «Es racional», etcétera.

De otra manera se concluye por la identidad de la potencia y del objeto entre sí.

(1) El acto de entender *(N. del T.).*

Luego el acto es lo mismo que ellas. La consecuencia no es válida. Una instancia: el ángel se conoce, se ama; el acto no es lo mismo que la sustancia.

Esta conclusión es fecunda en corolarios. Pues se sigue, en primer lugar, que la voluntad es idéntica a la Primera Naturaleza, porque el querer es sólo de la voluntad; por lo tanto, quélla es incausable; luego, etc. El querer se entiende como si fuera posterior, y sin embargo, el querer es idéntico a aquella Naturaleza, luego más lo será la voluntad. Se sigue en segundo lugar que el inteligirse es idéntico a aquella Naturaleza, porque nada se ama si no se ha conocido; luego el inteligir es el ser necesario por sí; de modo similar está en cierto modo más cerca de aquella Naturaleza que el querer. Se sigue en tercer lugar que el intelecto es lo mismo que aquella Naturaleza, como se ha argumentado antes acerca de la voluntad por el querer. Se sigue que la razón de entenderse es idéntica a sí, porque es un ser necesario por sí y se entiende, como si dijéramos, antes de la intelección.

SÉPTIMA CONCLUSIÓN. *Ningún inteligir puede ser un accidente de la Primera Naturaleza.*

Se prueba: porque se ha demostrado que aquella Naturaleza Primera es en sí el ser Primero Efectivo; luego tiene por sí la posi-

bilidad de causar cualquier cosa causable —prescindiendo de cualquier otra—, al menos como causa primera de su causable; pero si se prescinde de su conocimiento, no tendrá aquella capacidad de poder causarla. Así, pues, el conocimiento de una cosa cualquiera no es distinto de su naturaleza.

Se prueba la última premisa: porque nada puede causar si no es por amor del fin, queriéndolo, puesto que no puede ser por sí agente, puesto que no obra por el fin. Pero al mismo acto de querer algo por un fin le precede la intelección del mismo; luego antes del primer signo mediante el cual se entiende que causa o que quiere, necesariamente se entenderá el inteligente A, y, de este modo, A no puede obrar por sí sin esta condición, y así también con referencia a otros.

Además: todas las intelecciones del mismo intelecto tienen una relación similar con el intelecto, según la identidad esencial o accidental. Esto es evidente de cualquier intelecto creado; se muestra: porque parecen perfecciones de su mismo género; luego si algunas lo tienen receptivo, todas lo tendrán también idéntico; y así, si alguna es un accidente, lo serán también todas; alguna intelección no puede ser accidente en el Primer Principio, según la conclusión precedente; luego ninguna lo es.

Además: el inteligir, si puede ser un acci-

dente, se recibe en el intelecto como en un sujeto; luego también el inteligir que es idéntico a sí, y, de esta forma, un inteligir más perfecto, será una potencia receptiva respecto de los más imperfectos.

Además: el mismo inteligir puede ser de varios objetos ordenados, así, pues, cuanto más perfecto sea, más objetos comprenderá; luego el perfectísimo, que es imposible que haya un inteligir más perfecto que él, será el mismo para todas las cosas inteligibles. El inteligir del Primer Principio es perfectísimo de este modo, según la conclusión segunda de este capítulo; luego es el mismo para todos los inteligibles; y aquello que es suyo es idéntico con él, según la conclusión anterior próxima; luego, etc. Entiéndase la misma conclusión respecto del querer.

También se arguye así: aquel intelecto nada es sino algún inteligir; aquel intelecto es el mismo para todos los objetos, de forma que no puede haber otro de otro objeto; así, pues, tampoco un inteligir distinto; o, por consiguiente, el mismo inteligir se refiere a todos. Respondo: es una falacia de accidente concluir absolutamente por la identidad de algunos entre sí la identidad respecto de un tercero, respecto del cual se extrañan. Ejemplo: el inteligir divino es lo mismo que el querer, luego si el inteligir es de una cosa, el querer será de la misma co-

sa. No se sigue; pero hay un querer, el cual querer es algo con referencia a la misma cosa, de forma que la inferencia puede hacerse en separación, pero no en conjunción, a causa de la relación accidental.

También se arguye así: el intelecto del Primer Principio tiene un acto adecuado a sí mismo y coeterno, porque su inteligir es idéntico a sí; luego no puede haber otro. La consecuencia no vale. Una instancia del beato que al mismo tiempo ve a Dios y a otro: aunque vea a Dios según el grado último de su capacidad, como se supone del alma de Cristo, aún puede ver otra cosa.

También se arguye: aquel intelecto tiene en sí, por identidad, la máxima perfección del inteligir; luego tiene también todas las demás. Respondo: no se sigue; porque otra perfección, que es menor; puede ser causable y, por lo tanto, diferente de lo incausable; la máxima no puede darse. Sin embargo, esta consecuencia se prueba de otro modo, porque:

OCTAVA CONCLUSIÓN. *El intelecto del Primer Principio entiende en acto, siempre, necesaria y distintamente todo lo que es inteligible y antes, en el orden natural, lo que el inteligible sea en sí.*

La primera parte se prueba así: puede conocer así cualquier cosa inteligible porque esto es propio de la perfección del inte-

lecto, es decir, el poder inteligir en acto y distintamente; más aún, es necesario a la naturaleza del intelecto, porque todo intelecto está tomado en un sentido muy general de todo ente, como he explicado en otro lugar. Pero no puede tener ninguna otra intelección que no sea idéntica a sí mismo, según la última conclusión. Por ende, tiene el inteligir actual y distinto acerca de todo lo inteligible y éste es idéntico a sí mismo.

Se arguye también la primera parte de un modo distinto, porque el artífice perfecto conoce distintamente todo lo que ha de hacer antes de hacerlo; de otro modo no obraría perfectamente, pues el conocimiento es la medida con la que se obra; luego Dios tiene por sí una noticia distinta de todas las cosas producibles; por lo menos, la tiene habitual y anterior a ellas.

Contra esto se objeta que el arte universal basta para producir las obras singulares.

La segunda parte acerca de la prioridad se prueba así: todo lo que es idéntico a sí es necesariamente por sí, según la quinta conclusión del tercer capítulo y la primera del cuarto; pero el ser de los inteligibles diferentes de él no es un ser necesario, según la sexta conclusión del tercer capítulo. Un ser necesario por sí es anterior por naturaleza a todo el que no es necesario.

Se prueba de otro modo: todo ser distin-

to de él depende de él como de su causa, según la decimonovena conclusión del tercer capítulo; y como él es la causa de semejante ser, está necesariamente incluido el conocimiento de él por parte de la causa; por lo tanto, aquélla es anterior por naturaleza al mismo ser conocido.

¡Oh profundidad de las riquezas de tu sabiduría y de tu ciencia, Dios, por la cual comprendes todo lo inteligible! ¿Concluirás tú para mi corto entendimiento:

NOVENA CONCLUSIÓN. *¿Eres Tú infinito e incomprensible por el ser finito?*

Intentaré sacar una conclusión sumamente fecunda que, si fuere probada de Ti en el principio, ¡cuántas de las cosas predichas se manifestarían fácilmente! Intentaré, pues, probar Tu infinitud, si me lo concedes, en primer lugar a partir de lo dicho acerca de tu intelecto; después aduciré algunos otros argumentos a fin de investigar si valen o no valen para la conclusión propuesta.

Señor, Dios, ¿no son infinitos los inteligibles y no están en acto en el entendimiento que todo lo entiende en acto? Así, pues, el entendimiento que los entiende simultáneamente en acto es infinito. Tal es Tu intelecto, Dios nuestro, según se deduce de la séptima conclusión que se ha establecido ya; por consiguiente, también es infinita la naturaleza a la que es idéntica el intelecto.

Muestro el antecedente y el consiguiente de este entimema. El antecedente: todos los seres que son infinitos en potencia, es decir, en recibir una cosa después de otra, no pueden tener fin. Si todas éstas son actualmente simultáneas, son actualmente infinitas. Los inteligibles son de esta clase respecto del intelecto creado, como es evidente; y en Tu entendimiento todas las cosas que son inteligibles sucesivamente para el ser creado, son inteligibles simultáneamente en acto. Luego allí son inteligidos en acto una infinidad de objetos.

Pruebo la mayor de este silogismo, aunque parezca bastante evidente. Porque todos los objetos tales que pueden ser recibidos, cuando tienen una existencia simultánea, o son infinitos en acto o son finitos; si son finitos en acto, si son recibidos uno después de otro, podrán ser recibidos todos finalmente; por lo tanto, si no pueden ser tomados todos en acto, si son simultáneos en acto, son infinitos en acto.

Pruebo así la consecuencia de este entimema: cuando la pluralidad requiere o concluye mayor perfección que la pobreza numérica, la infinidad numeral concluye una perfección infinita. Ejemplo: el poder llevar diez requiere una perfección mayor de la fuerza motriz que poder llevar cinco; por consiguiente, el poder llevar un número infinito concluye una infinita fuerza motriz.

Luego, en la conclusión propuesta, puesto que el poder inteligir simultáneamente dos objetos distintos concluye mayor perfección del intelecto que el poder inteligir uno solo, se sigue la conclusión.

Pruebo esto último: porque se requiere una aplicación y una conversión determinada del intelecto para entender distintamente lo inteligible; luego si puede aplicarse a muchas cosas, es ilimitado para cualquiera, y así el que es aplicable a infinitos objetos será ilimitado en absoluto.

De forma parecida pruebo la proposición propuesta, al menos respecto al inteligir, de lo cual se sigue lo propuesto acerca del intelecto. Pues siendo alguna perfección el inteligir A y siendo alguna perfección similar el inteligir B, nunca es lo mismo inteligir el acto de entender A y B igualmente y de un modo distinto, como si fuesen dos, a menos que se incluyan las perfecciones de los dos actos de inteligir, y así con respecto a tres, etcétera.

Se dirá: cuando se entienden muchas cosas por la misma razón de inteligir, de la pluralidad no se concluye mayor perfección.

De otro modo, la prueba respecto del inteligir es conclusiva cuando aquellos varios actos de inteligir fueran de tal naturaleza que exigieran distintas perfecciones formales; pero tales intelecciones son sólo de di-

versas especies; no hay infinitos inteligibles de esta clase, sino individuales, de una pluralidad de los cuales las intelecciones, puesto que no dicen relación a otras perfecciones formales, no concluyen mayor perfección del acto que es respecto a tal pluralidad de individuos.

Contra lo primero: porque también se arguye respecto de la misma razón de inteligir, como del intelecto y del acto, porque la mayor perfección se concluye de la pluralidad de aquellos de los cuales es la razón de inteligir, porque conviene que incluya eminentemente las perfecciones de todas las razones propias de inteligir, cada una de las cuales pone alguna perfección según la razón propia. Por lo tanto, las perfecciones infinitas concluyen una perfección infinita.

Contra la segunda respuesta: los individuos se entienden de una manera imperfecta en la razón del universal, porque no se entienden según la entidad positiva que hay en ellos, como he mostrado en la cuestión de la individuación; luego el intelecto, al entender algo inteligible según toda la razón de la inteligibilidad positiva, entiende distintas entidades positivas de varios individuos, las cuales ponen una mayor perfección en la intelección que la intelección de una de aquéllas; porque la intelección de cualquier entidad absoluta positiva, en cuanto es de él, es alguna perfección; de

otra forma, si aquélla no existiera, el entendimiento y el entender no serían menos perfectos; luego en el entendimiento divino no conviene poner aquéllos (2); pero esto está excluido por la octava conclusión.

Además: la infinitud de los inteligibles en especie se concluye por los números y las figuras; está confirmado por San Agustín en el libro doce de *La Ciudad de Dios,* capítulo 18.

Muestro así, en segundo lugar, la conclusión propuesta: la causa primera, a la que la causa segunda añade alguna perfección en el causar según el último grado de su causalidad, no parece que cause así perfectamente ella sola como con la segunda, porque la causalidad sola de la primera es diminuta con respecto a la causalidad simultánea de ambas. Así, pues, aquello a lo que es propio el ser por la causa segunda y primera simultáneamente, si es mucho más perfecto que la causa primera sola, la segunda no añadirá a la primera ninguna perfección; pero lo que está añadido a todo lo infinito añade alguna perfección; luego tal causa primera es infinita.

A lo propuesto: la noticia de cualquier cosa tiene la propiedad de ser producida por lo mismo como por una causa próxima, sobre todo el conocimiento de la visión.

(2) La intelección de los individuos como tales *(N. del T.).*

Por consiguiente, si aquel conocimiento está presente a algún intelecto sin que haya ninguna acción de tal objeto, sino sólo el poder de otro objeto anterior a quien es peculiar el ser una causa más elevada con respecto a semejante conocimiento, se sigue que aquel objeto más alto es infinito en cognoscibilidad, porque nada le añade en cognoscibilidad el más bajo. Tal objeto superior es la Naturaleza Primera, porque por su simple presencia en el intelecto del Primer Principio, sin que haya ningún otro objeto concausante, hay noticia de cualquier objeto en el intelecto (según la séptima conclusión de este capítulo) y, además, perfectísima (según la segunda conclusión de este capítulo); por lo tanto, ningún otro objeto inteligible le añade nada en cognoscibilidad; luego es infinito; y así también, por lo tanto, en entidad; porque todo lo que se refiere al ser se refiere también al conocer.

Aquí se objeta: consiguientemente, ninguna causa segunda, que es finita, puede dar noticia de un causado tan perfecta como le es propio el ser causado por el mismo efecto; esto es falso, porque el conocimiento por la causa es más perfecto que el que se obtiene de la cosa por sí sin su causa.

Además: del hecho de que la Causa Primera cause con tanta perfección sin la causa segunda como con ella, no parece deducirse más que tiene la perfección de la cau-

sa segunda de un modo más perfecto que la causa segunda misma; esto no parece concluir la infinitud, porque una perfección finita puede ser más eminente que la perfección de la causa segunda.

Además: aunque nada añada en el causar a la Primera Causa causante según el último grado de potencia, ¿cómo se prueba que nada añade en el ser? Pues en el causar la luz en un medio, si este sol causara cuanto pudiese recibir el medio, otro sol nada le añadiría en el causar y, sin embargo, le añadiría en el ser, desde que hubiese una adición.

Así, en el intelecto del Primer Principio hay tanto conocimiento cuanto puede estar en él por la presencia de la Primera Naturaleza como objeto; así, pues, la segunda causa no añade nada en el causar, porque no es propio de ella actuar en aquel intelecto que está ya actuado en grado sumo, de igual modo que otro sol no actuaría en el medio. De donde, si aquí se prueba que nada se añade en el ser, parece argüirse *«a simili»* que la tierra nada añada al sol en el ser, porque la luz nada añade, en el causar, al medio.

A esta objeción respondo: en primer lugar, que porque nada se concluya científicamente de algo si no se ha concebido antes simplemente en sí, se sigue en nuestra ciencia, cuando conocemos lo causado por su

causa, que la causa no da noticia simple de lo causado, cual sería propio que la diera el mismo causado, según San Agustín en el libro noveno de *La Trinidad,* capítulo último: «El conocimiento se engendra por el cognoscente y por lo conocido», o si la causa produjera algún conocimiento simple, no haría que fuese intuitivo. Sobre este tipo de conocimiento he hablado largamente en otro lugar. De donde se sigue que más allá de todo conocimiento por la causa, se espera algún otro conocimiento que es causado en nosotros por el objeto en sí.

Así, pues, si Dios tiene una intelección intuitiva de la piedra, sin que ésta sea de ningún modo su causa, es necesario que la piedra, incluso en su propia cognoscibilidad, no añada nada a la cognoscibilidad de la esencia del Primer Principio, por cuya cognoscibilidad la piedra se conoce a sí.

Cuando, por consiguiente, arguyas: «Ninguna causa finita da un conocimiento perfecto de lo causado», yo concedo esto: «Ninguna causa finita produce aquel conocimiento de un efecto que es el más perfecto posible también para nosotros.»

Cuando dices: «El conocimiento por la causa es más perfecto», digo que en él se incluye el conocimiento simple del efecto, causado por el mismo. El conocimiento complejo está simultáneamente causado por los conocimientos de la causa y del cau-

sado; y es verdad que el causado al mismo tiempo por la causa primera y segunda es más perfecto que el causado por la causa segunda sola.

Contra esto: por la primera causa finita sola puede haber un efecto más perfecto que por la segunda sola, y su visión se produce por la segunda sola, respondo: por la causa finita sola puede haber algo más perfecto —por ejemplo, la visión de lo que se ve— que por la segunda causa sola, pero no un efecto al que sea peculiar ser causado por la causa segunda, o como segunda; o más aún, como primera respecto de cualquier otra causa finita; porque en el causar tal conocimiento se ve accidentalmente ordenada la causa anterior finita porque no es propio de ella que sea anterior por la causa finita a lo que se ha visto. Aquello que es visto existiría, sin embargo, si fuera encausado por semejante causa anterior; o existiría sin una causa anterior finita.

A lo segundo: aunque la causa anterior finita contuviese esencialmente toda la perfección de la causa segunda en el causar y la excediera en esto, puesto que la causa segunda sólo la tiene formalmente, sin embargo, aquella perfección en cuanto tenida eminentemente y tenida también formalmente, se excede también en el causar en cuanto habida eminentemente. Y universalmente: cuando aquella perfección como

formalmente habida añade algo a la misma, como habido eminentemente, entonces ambas juntas exceden a cada una de ellas separadamente. Hay tal adición cuando el eminente es finito, porque lo finito añadido a lo finito lo hace mayor; si no fuera así, el universo no sería más perfecto que la primera naturaleza causada, pero algunos suponen que la primera naturaleza causada contiene de modo eminente todas las perfecciones de los inferiores, cosa que yo he negado en la última conclusión del segundo capítulo.

A lo tercero: aquella perfección que, donde es causable, tiene la propiedad de ser causada sólo por algo formalmente tal que respecto de ella tiene razón casi de causa primera ordenada accidentalmente a las anteriores finitas, o solamente es causable por otras causas finitas cuando aquello formal es concausante, aquella perfección no puede existir nunca excepto en virtud de algo infinito a lo cual algo formal de tal índole, si se añade, no añade nada en el causar. Así se sostiene la razón arriba propuesta, porque, si añadiese algo, entonces la propia razón de su causalidad, en cuanto es tal formalmente, faltaría y dependería de aquélla como tal, o de aquel al cual ella nada le añade en el causar. Ulteriormente: así, pues, tampoco en el ser, porque esta causación es propia de ella según su ser formal; luego si añadiera algo al Primer Principio

en el ser, le faltaría aquella causalidad propia que es de ella en cuanto formalmente tal y así no tendría aquel efecto por sí y de un modo más eminente, al cual efecto le es propio ser causado por otra causa en cuanto tal.

Es evidente que la objeción del sol no es tal objeción porque si a este sol le perteneciera causar algo en cuanto es este sol, otro sol no lo causaría, ni tendría en sí el causarlo sin este primer sol. Si éste añade algo a aquél (y no me preocupo de saber a qué cosa actuada por ti lo compararás), digo brevemente no añade nada de su misma razón con un causable que es necesariamente por algo, en cuanto es tal formalmente; digo necesariamente, de forma que no puede haber causado de otro modo, o un incausado más perfecto que lo causable, sino en virtud de alguno al cual éste como tal nada añade en el causar ni en el ser.

La objeción de la tierra no vale; no es peculiar de la luz que dependa de la misma como de alguna causa.

Muestro así nuestra tercera conclusión: ninguna perfección finita de la misma clase que una perfección accidental, es sustancial; nuestro inteligir es un accidente, porque es esencialmente una cualidad; luego ningún inteligir finito es una sustancia. Pero el inteligir del Primer Principio es una sustancia, según la quinta, sexta

y séptima conclusiones de este capítulo.

Prueba de la mayor: porque lo que conviene en la razón formal, de la cual se toma la diferencia, conviene en general si cada perfección formal es finita; porque tal diferencia finita en cualquiera es contractiva del mismo género. Lo contrario ocurriría si la diferencia en uno fuera finita y en el otro infinita; pues entonces son de la misma razón según algo, porque lo serán según la razón formal. Pero aquélla, cuando es finita, contrae el género; por lo tanto, lo constituido por la misma está en un género, y la diferencia, cuando es infinita, nada puede contraer. Por consiguiente, no se constituye en un género.

De este modo entiendo que la «especie» se aplica a Dios, pero no el «género», porque «especie» dice perfección, mientras que el «género» no. Este incluye contradicción si se entiende del conjunto de especies, porque en su intelecto esencial se incluye el género. Por lo tanto, debe entenderse por razón de la diferencia, que dice perfección; no así el género. Esto es muy posible, porque ninguno de ellos incluye por sí al otro. Pero la diferencia no se aplica como diferencia (porque así es finita y es constitutiva dentro del género necesariamente) sino como la razón absoluta de la diferencia, que absolutamente dice perfección indiferente a lo infinito y a lo finito, los cuales dicen mo-

dos de perfección de aquella entidad, como el más y el menos en la blancura.

Sé que algunas de las cosas que aquí se dicen contradicen las opiniones de algunos, pero aquí no trato de refutar las opiniones distintas, esto se hará en otro lugar.

Al lado de esta tercera razón puede hacerse un argumento inverso y casi similar, de esta forma: ninguna sustancia finita es idéntica a la perfección que, según su razón, sería accidental si fuese finita; la Sustancia Primera es idéntica a la intelección, etc. Y así puede añadirse a la premisa mayor del tercer silogismo: ninguna perfección de la misma razón con algo accidental es sustancial o idéntica a la sustancia, porque los géneros son primariamente diversos; y lo que es accidente para uno no es sustancia para ninguno; luego el inteligir no es idéntico a ninguna sustancia que esté en el género de la sustancia: si ésta es tal (3), será finita; si no lo es, se alcanzará la conclusión intentada.

Junto a ésta propongo una cuarta razón: cada sustancia finita existe en un género; la Primera Naturaleza no existe en ningún género, según la primera conclusión de este capítulo; por lo tanto, etc. La mayor es patente, porque en el concepto común de sustancia conviene con otras y se distingue for-

(3) Si está en el género de la sustancia *(N. del T.)*.

malmente; esto es evidente; por lo tanto, lo que distingue es idéntico en algún modo a la entidad de la sustancia, pero no por una identidad omnímoda, puesto que sus razones son primariamente diversas y ninguna es infinita, por lo tanto, ninguna en absoluto incluye a la otra por identidad; luego hay una resultante de ellas como de lo que contrae y lo que es contraído, del acto y la potencia; luego hay un género y una diferencia; luego hay una especie.

Brevemente se arguye así, y es lo mismo: todo lo que conviene realmente, conviene y difiere por una realidad que no es la misma formalmente. Pero ni la realidad por la cual conviene es aquella por la que difiere por identidad, a menos que la otra sea infinita; y entonces, incluyendo una y otra será algo infinito; pero si ninguna de ellas es la otra por identidad, se seguirá una composición. Todo, pues, conviene esencialmente y difiere esencialmente, o está compuesto de realidades formalmente distintas, o es infinito. Todo lo que existe por sí conviene y difiere en este sentido; por lo cual, si es en sí absolutamente simple, se sigue que será también infinito.

Por estas cuatro vías se ve que puede concluirse la infinitud de Dios: por tres medios tomados del intelecto, y un cuarto medio tomado de la simplicidad en la esencia, que se ha mostrado más arriba.

Parece que hay una quinta vía de eminencia, que argumento así: es incompatible con el Eminentísimo que haya algún ser más perfecto, según el corolario de la cuarta conclusión del tercer capítulo; no es incompatible con lo finito que haya algo más perfecto; luego... La menor se prueba porque lo infinito no repugna a la entidad; lo infinito es mayor que todo lo finito.

Hay otra forma de argumentar que es lo mismo. Aquello a lo que no repugna la infinitud intensiva, no es sumamente perfecto a menos que sea infinito. Porque si es finito puede ser excedido, porque la infinitud no le repugna; la infinitud no repugna al ente; luego lo perfectísimo es infinito.

La premisa menor de esta prueba, que fue aceptada en el precedente argumento, no parece que pueda demostrarse *a priori;* porque, como los contradictorios contradicen por sus propias razones, y esto no puede probarse por algo más manifiesto; así, por la no repugnancia de sus propias razones, no son repugnantes ellos (4).

Ni parece que pueda demostrarse más que explicando las razones de los mismos; el ente no se explica por nada más claro; lo infinito lo entendemos por lo finito; y esto lo expongo así vulgarmente: infinito es aquello que precisamente excede a todo fi-

(4) Los términos infinitud y ente *(N. del T.).*

nito dado, y no con arreglo a alguna medida finita, sino más allá de toda proporción asignable.

También se persuade la conclusión propuesta argumentando de este modo: así como ha de suponerse posible aquello cuya imposibilidad no se ve, así también ha de suponerse compatible aquello cuya incompatibilidad no se alcanza.

Aquí no se ve incompatibilidad, puesto que la infinitud no pertenece a la razón del ente. Ni aparece por la razón del ente que lo finito sea una propiedad convertible con el ente; uno de ellos se requiere para que haya repugnancia. Las propiedades del primer ente, que son también convertibles con él, se aprecian claramente como pertenecientes a él.

Se persuade así, en tercer lugar: lo infinito en su propio modo no repugna a la cantidad, es decir, al recibir parte tras parte; luego tampoco el infinito en su modo repugna a la entidad, es decir, al ser simultáneamente de un modo perfecto.

Cuarto: si la cantidad de la fuerza es simplemente más perfecta que la cantidad de la masa, ¿por qué será posible el infinito en la masa y no en la fuerza? Pero si es posible, es en acto, según la cuarta conclusión del tercer capítulo.

Quinto, así: porque el intelecto, cuyo objeto es el ente, no encuentra ninguna re-

pugnancia en entender el ente infinito; incluso parece que es el inteligible más perfecto de todos. Pero es extraño que tal contradicción no fuese patente a ningún intelecto, puesto que versa sobre su primer objeto, mientras que la discordancia en el sonido ofende fácilmente al oído. Si, digo, lo que desagrada se percibe inmediatamente y ofende, ¿por qué no huye naturalmente el intelecto del ente infinito como de algo no conveniente, destruyendo así el primer objeto?

Por este medio puede matizarse aquella razón de San Anselmo sobre el sumo cogitable. Su descripción ha de entenderse así: «Dios es algo» —cuando se piensa sin contradicción—, «mayor que lo cual nada puede pensarse» sin una contradicción. Se dice que no puede pensarse porque en la cogitación de aquel ser se incluye una contradicción; y esto es la verdad. Pues dos son entonces los pensables opuestos, de ninguna manera haciendo al uno pensable, porque ninguno determina al otro. Se sigue que el tal cogitable sumo existe en la realidad, mediante lo cual Dios es descrito, en primer lugar con respecto al ser quididativo, porque en tal cogitable sumo el intelecto descansa en grado sumo. Por consiguiente, hay en el mismo una razón de primer objeto del intelecto, es decir, de ente en el sumo grado.

Además, con respecto al ser de la existencia: el sumo cogitable no está sólo en el intelecto que piensa; porque entonces podría ser, puesto que es cogitable, y no podría ser, puesto que a su razón repugna el ser por otro según la tercera y cuarta conclusiones del tercer capítulo. Pues es un cogitable mayor aquel que existe en la realidad que aquel otro que sólo existe en el intelecto. Con esto no se quiere decir que la misma cosa, si se pensara, es un cogitable mayor a condición de que exista, sino que algo cogitable que exista es mayor que todo lo que está sólo en el intelecto.

O también, de otro modo, puede retocarse así: es mayor cogitable el que existe, es decir, es un cogitable más perfecto porque es visible. Lo que no existe no es visible ni en sí ni en algún ente más noble, al que nada añade: lo visible es un cognoscible más perfecto que lo no visible, que sólo es inteligible abstractivamente. Luego el cognoscible perfectísimo existe.

La sexta vía para la conclusión propuesta por parte del fin es como sigue: nuestra voluntad puede apetecer o amar algo mayor que todos los fines finitos, como el entendimiento puede entenderlo; y parece que hay una inclinación natural a amar en grado sumo el bien infinito. Pues aquí se argumenta una inclinación de la voluntad a algo, puesto que lo quiere por sí, sin hábito, pronta y

deleitablemente. La voluntad libre, como se ve por nuestra experiencia en amar el bien infinito, no parece descansar en otro de un modo perfecto. ¿Cómo no iba a odiar naturalmente a lo infinito si fuese opuesto a su objeto, lo mismo que naturalmente odia al no ser?

La séptima vía se basa en la causa eficiente (que Aristóteles toca en el libro octavo de los *Físicos* y en el libro doce de la *Metafísica),* puesto que mueve con movimiento infinito; luego tiene una potencia infinita.

Este argumento se matiza respecto al antecedente así: la conclusión propuesta se concluye igualmente si pudiera mover infinitamente, como si mueve, porque es igualmente necesario que él esté en acto. En lo que respecta a la consecuencia, así: porque si mueve con movimiento infinito por sí y no en virtud de otro, no recibirá de otro el poder mover así, sino que tendrá en su fuerza todo el efecto simultáneamente, puesto que lo tiene independientemente; lo que tiene simultánea y virtualmente un efecto infinito, es infinito; luego, etc.

El argumento se matiza de otro modo, porque el primer motor tiene en su virtud activa, al mismo tiempo, todos los efectos que pueden producirse por un movimiento; aquéllos son infinitos si el movimiento es infinito; luego, etc.

Parece que la consecuencia no se prueba bien. No del primer modo, pues la duración mayor no añade ninguna perfección; la blancura no es más perfecta porque dure un año que porque dure un solo día; así, pues, un movimiento de duración tan grande como se quiera no es un efecto más perfecto que el movimiento que durase un día. Por lo tanto, del hecho de que el agente tenga en virtud activa y simultáneamente todos los efectos, no se concluye una mayor perfección aquí que allí, excepto que el agente mueve durante más tiempo y por sí. Y así habría que mostrar que la eternidad del agente concluiría su infinitud; de otro modo, por la infinitud del movimiento, no puede ser concluida. Entonces la última proposición de matiz se niega, excepto en lo que se refiere a la infinitud de duración.

Se quita el segundo matiz: porque no se concluye una mayor perfección intensiva por el hecho de que el agente pueda producir sucesivamente, todo el tiempo que dure, algo de su misma especie, pues lo que puede hacer un algo en un tiempo, podrá, por la misma virtud, hacer mil si dura esos mil tiempos. Sin embargo, según los filósofos, la infinitud no es posible, si no es la infinitud numeral de los efectos producibles por el movimiento, es decir, de los generables y corruptibles; es que ponían la finitud en las especies. Si algún otro probase la in-

finidad posible de las especies, probando que algunos movimientos celestes son inconmensurables y que nunca podrán volver a la uniformidad aunque duren infinitamente, y que las infinitas conjunciones en la especie causan infinitos generables en especie, de todo esto no trataré, aunque pueda ser en sí mismo; pero esto no tiene que ver nada con la intención de Aristóteles, que negaría la infinitud de las especies.

Aquí se objeta después, inquiriendo cómo intentarás en el primer argumento concluir la infinitud porque la Esencia Divina es causa infinita del conocer y, en cambio, niegas aquí que pueda concluirse del hecho de ser causa infinita del ser, siendo mayor en cierto modo hacer que algo sea conocido, que sea ente verdadero. Además: ¿cómo has querido concluir en el segundo argumento la infinitud sólo del hecho de que la naturaleza del Primer Principio sea la razón total de ver alguna naturaleza distinta, y cómo no se concluye aquí si es la razón total de ser respecto de ella? Pues por lo menos es la causa total de ser de la naturaleza próxima a sí mismo.

A lo primero: de lo que puede hacer muchas cosas simultáneamente, cualesquiera de las cuales requiere alguna perfección propia, se concluye que es más perfecto por la pluralidad de tales cosas, éste es el caso de la intelección infinita simultánea; y así,

si probaras que causaría infinitos efectos simultáneamente, yo concedería que es una fuerza infinita; pero no si los causara sucesivamente.

Contra esto: tiene simultáneamente esta capacidad y, en cuanto es por sí, podría causar infinitos objetos simultáneamente; pero la naturaleza del efecto no lo permite, como no es menos perfecto el que puede causar lo blanco y lo negro, porque estas cualidades no son causables al mismo tiempo. Pero esto es por repugnancia de las mismas y no por defecto del agente.

Respondo: no está probado que el Primer Principio sea la causa total de estos efectos y que las tenga totalmente al mismo tiempo, porque no está probado por la causalidad de la eficiencia que una causa segunda sea necesaria por alguna causalidad correspondiente a su propia formalidad.

Contra esto: está bien probado que tiene de modo eminente toda la causalidad de la causa segunda, aun la propia de ésta, aunque no está probado que aquélla, en cuanto formal, añada nada a ésta, en cuanto eminente. Por lo tanto, tiene simultánea y eminentemente toda la causalidad respecto de todo lo efectible, incluso de los efectos infinitos, aunque los haga sucesivamente.

Respondo: en cuanto a mí se me alcanza, éste es el último matiz que colora la dicha consecuencia de Aristóteles y por esto prue-

bo así la infinitud: si el Primer Principio tuviera toda la causalidad formal y simultáneamente, aunque no pudieran empezar a ser todos los causables simultáneamente, sería infinito porque al mismo tiempo, en cuanto es por sí, podría producir infinitas cosas. Y el poder muchas cosas al mismo tiempo, concluye intensivamente una mayor potencia; por consiguiente, si tiene algo más perfecto que si tuviera formalmente toda la causalidad, más se seguirá la infinitud intensiva; pero tiene todo poder secundario que está en la totalidad, y esto es más eminente que poseerlo formalmente; luego es de infinita potencia intensivamente.

Así, pues, aunque he relegado la omnipotencia propiamente dicha, según lo que entienden los católicos, al *Tratado de las verdades de Fe*, aunque no se haya probado aquélla, se prueba la potencia infinita que tiene eminentemente por sí toda causalidad, la cual, en cuanto es por sí, si fuese simultánea formalmente podría aplicarse a infinitos objetos, si fuesen factibles simultáneamente.

Si se objeta que el Primer Principio no puede por sí actuar simultáneamente sobre infinitos objetos, porque no está probado que sea la causa total de los infinitos efectos, esto nada dificulta. Pues si tuviese al mismo tiempo de donde fuese total, nada

habría más perfecto de lo que es ahora, así cuando tiene de dónde sea Primera Causa; porque aquellas dos causas no se requieren en vista de la perfección que ha de añadirse al causar, porque entonces la más remota sería más perfecta, puesto que requeriría una causa más perfecta; pero si se requiriesen, según los filósofos, sería por imperfección, de modo que el Primer Principio con una causa imperfecta puede causar algo imperfecto, lo cual no podría causarlo, según ellos, inmediatamente. Y porque todas las perfecciones, según Aristóteles, son más eminentes en el Primer Principio que si sus formalidades estuvieran presentes, si pudiesen estarlo. Así, parece que el argumento de Aristóteles sobre la potencia puede ser concluyente.

A la segunda objeción de arriba, digo que, porque la Esencia Divina sola es la razón de ver perfectamente la piedra, se sigue que la piedra no añade ninguna perfección a aquella Esencia. No sucede esto si es la razón de causar la piedra inmediatamente, aun como causa total, porque con respecto a la más alta naturaleza causada, la primera causa es la causa total.

Según esta vía de eficiencia se arguye: porque crea, hay una infinita distancia entre los extremos de la creación. Con respecto a esto, el antecedente se pone para que se crea en él, y es verdad que el no ser pre-

cede al ser por una cuasi-duración, pero sólo según una cuasi-naturaleza, según la vía de Avicena. El antecedente se muestra por la decimonovena conclusión del tercer capítulo, porque al menos la primera naturaleza después de Dios es por éste y no por sí, ni recibe el ser de algo presupuesto. Y como ya se ha dicho, el ser efectuado no requiere ser cambiado; pero tomando así el no ser antes que el ser según la naturaleza, no están allí los extremos de la mutación que causaría aquel poder. Pero, sea cualquiera el caso del antecedente, la consecuencia no está probada. Porque entonces no hay distancia entre los extremos, pero se ha dicho que son distantes precisamente por razón de los extremos en sí mismos, y la distancia es tanto mayor cuanto mayores sean los extremos. Ejemplo: Dios dista infinitamente de la criatura.

Finalmente, la conclusión propuesta se muestra por la negación de la causa intrínseca: la forma es limitada por la materia; consiguientemente, lo que no es apto para existir en la materia es infinito.

Considero que esta razón no tiene valor, porque según ellos un ángel es inmaterial pero no es infinito. La existencia nunca limitará a la esencia, ya que, según ellos, es posterior a la esencia. Por lo tanto, toda entidad tiene un grado intrínseco de perfección, y no por otro ente. Y si la forma es

limitada en relación con la materia, en consecuencia, si no está en relación con ésta, no será limitada: ésta es la falacia del consiguiente. Un cuerpo está limitado en relación a otro cuerpo; por lo tanto, si no está en relación a otro cuerpo, será infinito; el último cielo será infinito: éste es el sofisma del tercer libro de los *Físicos*. Porque un cuerpo está limitado en sí mismo y así una forma limitada está limitada en sí misma, porque hay una naturaleza tal entre los seres antes de que sean limitados por la materia. Pues la segunda limitación presupone la primera y no la causa. En algún instante de alguna naturaleza, por consiguiente, la esencia es limitada; por lo tanto, no es capaz de ser limitada por la existencia; por lo tanto, en el segundo instante no se limita por la existencia.

Brevemente digo una proposición:

DÉCIMA CONCLUSIÓN. *De la infinitud se sigue la simplicidad omnímoda.*

La primera clase de simplicidad, intrínseca en la esencia; porque estaría compuesta o de unas partes finitas en sí mismas o de partes infinitas en sí mismas. Si lo primero, será finita; si lo segundo, entonces una parte sería menos que el todo.

Segundo: que no está compuesto de partes cuantitativas se prueba porque la perfección infinita no es una magnitud; porque

aquella perfección, si es finita, sería más grande en una magnitud mayor; pero no puede haber una magnitud infinita. Este es el argumento de Aristóteles en el libro octavo de la *Metafísica*.

Pero se objeta que la perfección infinita en una magnitud sería de la misma razón en el todo y en una parte, y, por lo tanto, no sería más grande en una magnitud mayor, como el alma intelectiva es la forma perfectísima y lo será tanto en un cuerpo pequeño como en un cuerpo grande, y en una parte del cuerpo como en el todo. Pero si el poder infinito, es decir, de comprender infinitos inteligibles lo siguiera a ella según su esencia, lo seguiría así en una magnitud pequeña; pero si se supusiera una magnitud mayor no habría un poder más grande. Esto, por lo tanto, se niega: todo poder en una magnitud es más grande en una magnitud mayor.

El argumento de Aristóteles está matizado y prueba que una perfección infinita no está en una magnitud de forma que se extienda accidentalmente, es decir, que una parte esté en una parte. Porque entonces habría una perfección mayor en el conjunto que en una parte en cuanto a la eficiencia en el obrar, aunque no según la intensidad en sí, como en el caso de un gran fuego y una parte de él. Y así se sigue que en una magnitud infinita no hay una potencia infi-

nita según la eficiencia, en el caso de que la potencia se extienda. Luego no hay una potencia infinita según la intensidad en sí.

Esta segunda consecuencia es evidente porque un poder infinito en sí se concluye sólo por la infinitud en la eficiencia. Sin embargo, se muestra doblemente lo primero que se sigue:

Primero, porque en una parte singular cualquiera de una magnitud finita hay un poder finito según la eficiencia; de otra manera, la parte no sería menos que toda la magnitud; por lo tanto, también en la magnitud total hay un poder finito, porque un compuesto de cosas finitas en sí mismas y tomado un número finito de veces, es finito.

Segundo, porque si se entiende que la magnitud crece, el poder crecerá así de acuerdo con la eficiencia; por lo tanto, primero fue finita y siempre lo será, siempre que se entienda que puede crecer, cual es el caso constante en la magnitud finita. Luego nunca se entiende que es imposible que crezca, a menos que sea una magnitud infinita y no de otro modo es infinito según la eficiencia; por lo tanto, no según la intensidad.

¿Pero qué pensar de la conclusión propuesta, que la potencia infinita intensivamente no se extiende por accidente, de modo que una parte es una parte de la magni-

tud? ¿Cómo se seguirá de esto que no es en absoluto una magnitud? La última razón se suple así: la extensión extiende algo que es un sujeto y no aquella perfección infinita, ni la materia cuya forma es, como el alma intelectiva es forma del cuerpo; porque aquella perfección no está en la materia (según la primera conclusión de este capítulo); luego, etc. Así también el filósofo probó, antes de esta prueba, que la perfección no tiene materia, en el libro doce de la *Metafísica*, y en virtud de aquella conclusión y de ésta, se deduce suficientemente la conclusión propuesta.

La conclusión intentada se prueba más brevemente así: el inteligir no es sujeto de la extensión; la Primera Naturaleza es un acto de inteligir (según la sexta conclusión de este capítulo) y no es recibido en la materia que se llamaría cuantitativa, según la primera conclusión de este capítulo.

En tercer lugar, se concluye que lo Infinito no puede ser componible por ningún accidente, porque todo lo perfectible carece según ello mismo de la entidad de perfección; de otro modo no estaría en potencia para esa perfección, por lo tanto, una perfección se añade a lo que es capaz de ser perfeccionado y el total es algo más perfecto que las partes que se unen. Nada falta a lo Infinito; y nada que pueda unirse a ello añade una perfección; pues entonces habría

algo mayor que lo Infinito. En segundo lugar, los accidentes materiales no pueden pertenecerle porque no es cuantitativo. Los accidentes inmateriales que pertenecen al entendimiento y la voluntad no están en El, porque lo que parece que allí son accidentes en grado máximo, son idénticos a El como el inteligir y el querer, según se ha demostrado en la sexta conclusión de este capítulo.

Se argumenta esto de otra manera, porque en el Primer Principio nada es accidental, puesto que aquello que es por sí es anterior a todo lo accidental. En el Primer Principio no hay nada causado; en el Primer Principio no hay potencia. Esto demuestra que el accidente no pertenece a la esencia del Primer Principio, pero no demuestra que no esté accidentalmente allí. No lo primero, porque en la esencia del Primer Principio, que es primera, no hay nada accidental, aunque algo distinto de ella estuviese allí accidentalmente; y por lo tanto, algo por sí sería anterior a lo que es por accidente, porque la primera esencia sería anterior a la unión de un accidente a ella. No lo segundo, porque la primera esencia sería incausada, aunque algo causado la informara; ninguna esencia de una sustancia causada en su misma causa, aunque son la causa de sus accidentes. No lo tercero, porque una potencia para un acci-

dente es una potencia sólo en cierto sentido. Por donde se demuestra que no puede estar en algo que en su esencia es solamente acto.

De otro modo se argumenta que en el Primer Principio no hay sino perfección simplemente, según la segunda conclusión de este capítulo; toda perfección tal es idéntica a la esencia; si no fuera así, aquella esencia no sería la mejor por sí o habría más de una simplemente óptima.

Esto no concluye, porque (como es evidente por lo que se ha dicho en la cuarta conclusión de este capítulo, prueba sexta) no repugna a la razón de la perfección simple que haya muchas perfecciones simples y que cada una sea la más alta en su grado, y sin embargo, un ente sumo mejor que los otros y que todos aquellos que son supremos en su propio grado; y aquel ente que es mejor que cualquiera de ellos es la esencia del Primer Principio, aunque ninguno de ellos es idéntico a ella; sino sólo inherente a ella. Porque no se sigue que haya algo denominativamente mejor que todo lo incompatible con ella y que esté de acuerdo con su propio tipo en el grado sumo, y, por lo tanto, que sea lo mejor simplemente. Sino que lo que se sigue es esto: por lo tanto, es el mejor de todo aquel género en el que está él mismo y los denominativos incompatibles con él.

Pero si todas las perfecciones que se dicen simplemente se incluyeran por identidad, cualquiera que tuviera una perfección en grado más perfecto que otro ente también tendría así la otra; el consiguiente es falso. Pues la materia es más necesaria que la forma y, sin embargo, está menos en acto. El accidente depende de la sustancia y, sin embargo, es más simple que ésta.

Similarmente: el cielo es más incorruptible que un cuerpo mixto; pese a ello, nuestro cuerpo animado es más noble en cuanto es animado. Por lo tanto, se sigue que las perfecciones simples difieren (excepto algunas que son atributos del ente) entre sí y acaso también por el sujeto; y una se tiene intensamente mientras que otra no se tiene intensivamente o no se tiene de ningún modo.

Pero tampoco es clara la primera proposición de este razonamiento; pues aquella segunda que se alega, no da una prueba respecto al accidente inherente, sino al intrínseco a la Naturaleza Suprema.

Pero si algún accidente fuera puesto en el Primer Principio por algún protervo, sería difícil mostrar contra él que sería una perfección simple, porque algunas veces las naturalezas más nobles son denominadas por una denominación menos noble, y las naturalezas menos nobles por una denominación más noble que se llama una perfección

simple. Ejemplo: la materia prima es simple, el hombre no es simple; la simplicidad es tal denominativo. Ciertamente sería difícil por estos últimos cuatro medios, y acaso imposible, probar que en el Primer Principio no haya un accidente accidental y contingentemente inherente y según el cual El fuese accidentalmente cambiado, o por sí mismo o por algo posterior; porque se afirma que nuestra voluntad se cambia por sí ante el acto de querer, aunque se ponga la Primera Causa respecto de nuestros actos.

Si estuviese bien probado que en el Primer Principio la simplicidad repugna al accidente, la conclusión sería extremadamente fecunda. Si no agradaran a alguno las dos primeras pruebas aquí puestas, las aduciré mejores.

Señor, Dios nuestro, por lo que se ha dicho, los católicos pueden concluir de algún modo muchas perfecciones que los filósofos han advertido en Ti. Tú eres el Primer Eficiente. Tú eres el Fin Ultimo.

Tú eres el supremo en perfección y trasciendes a todo. Tú eres completamente incausado y, por lo tanto, ingenerable e incorruptible; en verdad, es imposible que no seas porque, por Ti mismo, eres el ser necesario; y por eso eres eterno, porque tienes al mismo tiempo una interminabilidad de duración sin potencia para la sucesión. Porque no puede haber sucesión si no es en

lo que continuamente está causado, o al menos en el ser dependiente de otro, y esta dependencia está lejos del que es necesario por sí en el ser.

Tú vives con vida nobilísima porque eres inteligente y volente. Tú eres feliz, eres esencialmente beatitud, porque Tú eres la comprensión de Ti mismo. Tú eres clara visión de Ti y amor gozosísimo; y aunque eres feliz sólo en Ti y te baste contigo mismo en suprema suficiencia, entiendes en acto simultáneamente todo lo inteligible. Tú puedes querer simultáneamente todo lo causable, contingente y libremente, y queriéndolo puedes causarlo; verísimamente eres, pues, de un poder infinito. Eres incomprensible, infinito; pues nada omnisciente es finito; nada de infinito poder es finito, ni supremo entre los entes; ni el fin último es finito; ni es finito el ente simple que existe absolutamente por sí.

Tú estás en el límite de la simplicidad, no teniendo partes realmente distintas ni realidades en Tu esencia que no sean la misma realmente. En Ti no puede encontrarse ninguna cantidad, ningún accidente; y por eso eres inmutable con respecto a los accidentes, como he expresado ya más arriba que eres inmutable en esencia.

Tú solo eres perfecto sin más; no un ángel o un cuerpo perfectos, sino un ente perfecto a quien nada falta de la entidad que

pudiera pertenecer a un ser. Toda la entidad no podría pertenecer formalmente a un ser. Pero puede ser poseída por alguno eminente o formalmente, como Tú, oh Dios, la tienes, pues eres el ente supremo y, en verdad, el único infinito entre los entes.

Eres bueno sin fin y comunicas liberalísimamente los rayos de tu bondad; a Ti, como al más amble de todos, recurren todos los demás seres, cada uno a su modo, que buscan su último fin.

Sólo Tú eres la Verdad Primera; pues todo lo que no es como aparece, es falso. Por consiguiente, la razón de aparecer es diferente de sí mismo, porque si sólo su naturaleza fuera la razón de aparecer para él, aparecería ser lo que es. Para Ti nada distinto es la razón de aparecer, porque Tú eres en Tu esencia el que aparece ante todo frente a Ti mismo; y por ésta nada posterior a Ti es la razón de aparecer.

En aquella esencia, digo, está presente a Tu intelecto todo lo que es inteligible bajo la más perfecta razón de lo inteligible. Tú eres, por lo tanto, la verdad más claramente inteligible e infalible y comprendes con certeza todo lo inteligible. Pues otras cosas que aparecen en Ti no parece que te pertenezcan porque Tú las recibas, porque aparecen en Ti; pues esta razón de aparecer no impide que la propia razón se muestre por

sí misma por aparecer en tu intelecto. Como nuestra vista se engaña cuando una apariencia extraña le impide ver lo que es el aparecer, esto no ocurre en Tu intelecto; pues, apareciendo en tu esencia, todo lo que reluce en ella por su más perfecta claridad, te aparece a Ti según su propia razón.

No es necesario tratar más ampliamente Tu verdad y las ideas que están en Ti para proseguir mi propósito. Se han dicho muchas cosas con respecto a las ideas; pero, aunque nunca se hubiesen dicho, es más, aunque nunca se hubieran mencionado las ideas, no conoceríamos menos sobre Tu perfección. Esto consta, porque Tu esencia es la razón perfecta de conocer cualquier cognoscible bajo cualquier razón de lo cognoscible. Llámese idea, si se quiere; no intento aquí detenerme en este vocablo griego y platónico.

Además de estas cosas dichas, predicadas de Ti por los filósofos, los católicos alaban a menudo tu omnipotencia, inmensidad, presencia ubicua, justicia y misericordia, providencia de todas las criaturas y especialmente de las intelectuales, los cuales atributos dejaré para el próximo tratado. En este tratado he intentado, antes que nada, ver cómo se concluyen de Ti los atributos metafísicos por la predicha razón natural. En el tratado siguiente se pondrán las cosas que son tema de la fe, en las que la

razón se ve cautiva y que son, sin embargo, las más ciertas para los católicos y no se asientan en nuestro intelecto ciego y muchas veces vacilante, sino firmemente en Tu más sólida verdad. Sin embargo, hay un atributo que propongo aquí, con el que consumaré este opúsculo:

UNDÉCIMA CONCLUSIÓN. *Es decir, que Tú eres el único Dios fuera del cual no hay otro, tal como has dicho por el profeta.*

Para mostrarla, creo que no falta una razón. Para esta conclusión propongo cinco proposiciones, probada cualquiera de las cuales se infiere la conclusión principal propuesta.

La primera es: un intelecto infinito es solamente el único en número.

La segunda: una voluntad infinita es única en número.

Tercera: una potencia infinita es única en número.

Cuarta: un ser necesario es único en número.

Quinta: sólo hay una única bondad infinita.

Es evidente que de una cualquiera de estas proposiciones se deduce la conclusión propuesta. Se prueban en orden.

En primer lugar la primera: un entendimiento infinito lo entiende todo del modo más perfecto, es decir, en cuanto es inteligi-

ble; y en el entender no depende de ningún otro, porque no sería infinito. Si hubiera dos intelectos infinitos, sean A y B, en cada uno de ellos independientemente faltará una intelección perfecta. Pues A, si entiende a B por B, dependerá en el inteligir al B del mismo B como un acto de su objeto cuando no es lo mismo. Pero si A mismo entiende a B y no por B, no entenderá a B tan perfectamente como B es inteligible; porque nada es más perfectamente presente si no es o en sí o en algo que lo contiene de modo eminentísimo. Pero A no contiene en sí a B. Si dices que es similar, digo contra eso: el conocimiento por lo que es similar es sólo un conocimiento en universal, en cuanto que los objetos son asimilados, y por un conocimiento así no serían conocidos los objetos por las características propias que los distinguen. Además, este conocimiento en universal no es intuitivo sino abstractivo; y el conocimiento intuitivo es más perfecto. Además: el mismo acto no tiene dos objetos adecuados; A es el objeto adecuado de aquel intelecto; luego no entiende a B.

En segundo lugar se prueba la proposición de la voluntad infinita: ella ama el sumo bien amable; pero A no ama sumamente a B, porque naturalmente se ama más a sí (por lo tanto, similarmente por voluntad libre y recta se ama a sí) y porque sería feliz

en B, destruido el cual no sería menos feliz. Por lo tanto, es imposible que el mismo ser sea capaz de hacerse feliz en dos objetos; esto se sigue de las doctrinas establecidas; porque A no usa este B; por lo tanto, disfruta; luego en él es feliz A.

La tercera proposición referente a la potencia infinita se prueba así: si hubiese dos potencias infinitas, cada una de ellas sería primera con respecto a las mismas cosas, porque la dependencia esencial se refiere a la naturaleza e igualmente a todo en la naturaleza. Las mismas cosas no pueden depender de dos primeros (según la conclusión decimosexta del tercer capítulo), luego una pluralidad de principados no es buena, porque o es imposible o cada uno de los príncipes estará disminuido y será parcialmente principiante; y entonces habremos de preguntarnos en virtud de qué están unidos en el principiando.

La cuarta proposición, sobre el ser necesario, se prueba así: la especie multiplicable es multiplicable por sí infinitamente; por lo tanto, si un ser necesario puede multiplicarse podrá haber una infinidad de seres necesarios; luego los habría, puesto que si un ser necesario no es, no puede ser.

La quinta, del bien, se muestra así: muchas cosas buenas son mejor que una cuando una añade bondad a otra; nada hay mejor que un bien infinito. Según esto, se

argumenta así: toda voluntad se satisface completamente en el único bien infinito; pero si hubiera otro, la voluntad podría desear uno más bien que otro; luego no estaría satisfecha completamente en el único sumo bien.

Podrían aducirse otras razones, pero por ahora basta lo ya dicho.

¡Señor, Dios nuestro! Tú eres uno naturalmente. Tú eres uno numeralmente. Dijiste en verdad que fuera de Ti no hay Dios. Pues aunque haya muchos dioses nominalmente o en opinión, Tú eres el único por naturaleza. Tú eres el verdadero Dios, del que provienen todas las cosas, en quien están todas y por el cual son todas, que eres bendecido por los siglos. Amén.

Aquí termina el *Tratado del Primer Principio,* de Juan Escoto.

Indice

Interpretación Crítica de Alfonso Castaño Piñán 27
Tratado del Primer Principio 37
Capítulo I: Que el Primer Principio de las cosas me conceda creer, comprender y manifestar aquello que plazca a la magnitud del mismo y eleve nuestras mentes a su contemplación 39
Capítulo II: Aquí se procede argumentando para explicar las cuatro divisiones dichas y comparar los extremos de los órdenes esenciales mencionados 47
Capítulo III: De la triple primacía en el Primer Principio 67
Capítulo IV: De la simplicidad, la infinitud y la intelectualidad del primer ente 93